
NAE IONESCU
CURS DE FILOSOFIE
A RELIGIEI
1924-1925

NAE IONESCU

CURS DE FILOSOFIE A RELIGIEI

1924-1925

I. Introducere. Filozofia religiei ca disciplină filosofică

[27 februarie 1925]

1. Ritmul vremii și interesul pentru filosofia religiei
2. Criza antiintelectualistă a filosofiei
3. Ce este filosofia religiunii?
4. Conceptul de religiune
5. Obiectul filosofiei religiei
6. Metafizică și religie. Conținutul de adevăr al religiei

---

1. Ritmul vremii și interesul pentru filosofia religiei

Faptul că și anul trecut și anul acesta am anunțat Prelegeri de filosofie a religiei nu este în legătură cu altceva decât cu o preocupare a mea constantă care nu este, cum aș zice, un reflex al structurii actuale a vremii sau al sufletului epocii noastre contemporane, ci este o preocupare pe care s-a întâmplat să o am, cum s-a întâmplat să o aibă și alți oameni. Vreau să spun, cu alte cuvinte, că filosofia religiunii este o disciplină filosofică ce poate să fie la modă astăzi pentru o parte din lume, care se ocupă de problemele de filosofie generală, dar ea nu a existat în speculațiunea filosofică a omenirii în chip constant. Dovada cea mai bună a acestei afirmațiuni a mea se vede, între altele, tocmai în faptul că filosofia religiunii a început să se constituie propriu-zis, ca disciplină filosofică de sine stătătoare, tocmai în veacul al XIX-lea, adică în veacul care este cel mai sărac de conținut metafizic de la Hegel încoace.

Vasăzică, orientarea interesului omenesc spre problemele de filosofia religiei nu este în legătură cu o mai mare religiozitate a omenirii și prin urmare nu trebuie să vedeți nici în încercările mele, de a schița — în linii generale de altfel — un fel de sistem al filosofiei religiei, nu trebuie să vedeți o încercare a mea de a mă pune oarecum la unison cu ritmul vremii.

De altfel ritmul acesta al vremii este și el un lucru foarte ciudat, așa de ciudat încât cea mai de seamă preocupare a unui spirit pe care-l preocupă problemele filosofice este să se sustragă cât mai mult lui, sau în orice caz să controleze întotdeauna ceea ce primește de la el, cu deosebire criticilor.

Din acest punct de vedere, este adevărat că problemele, nu de filosofia religiei, dar de religie, trec oarecum astăzi pe un plan mai în față în ansamblul intereselor generale ale omenirii, dar teoretizarea

acestor fenomene este de fapt astăzi oarecum îngreunată de lipsa de disciplină a spiritului filosofic.

2. Criza antiintelectualistă a filosofiei

Impresiunea mea generală este că filosofia trece astăzi printr-o criză, între altele și pentru faptul că această filosofie abdică de la instrumentul ei cel mai de seamă, care este, totuși, și trebuie să rămână, rațiunea. Căci filosofia, la urma urmei, nu este decât un fel de rezultat al unor cercetări asupra unui obiect special pe care l-am indicat noi, dar un rezultat care, prin esența lui, trebuie să fie de-a dreptul transmisibil. Dar transmisibilitatea cunoștinței noastre nu este posibilă fără acest instrument al rațiunii. Acei dintre d-voastră care au citit câte ceva din mica noastră publicistică filosofică, diverse polemici între diferite școli și curente în idei, își aduc aminte, desigur, de polemica foarte acerbă dintre raționaliștii de la Iași și misticii de la București. Aceștia din urmă spuneau: Rațiunea? nu mai e bună de nimic! Nu o mai fi pentru ce le-o trebui d-lor, dar de ceva tot mai e bună, întrucât este singurul instrument de transmitere a cunoștinței noastre. După cum vă spuneam însă, epoca aceasta a noastră moare oarecum filosoficește tocmai din cauza anarhiei totale care domnește în câmpul acesta spiritual, tocmai din cauza lipsei de disciplină care domnește în gândire, care stăpânește gândirea noastră contemporană.

Vasăzică, criza filosofică — dacă este astăzi o criză filosofică, și hotărât că este — provine nu din bogăția sau din sărăcia sufletească a epocii, căci cantitatea de avuție sufletească este poate mai mare astăzi decât acum 20 sau 30 de ani, dar provine dintr-un fel de dezorientare a spiritului care renunță, astăzi, la singurul instrument propriu-zis al filosofiei, care este și rămâne pentru totdeauna rațiunea omenească.

Vasăzică, dacă noi ne ocupăm cu diferite obiecte care, prin natura lor, ar fi oarecum înclinate să scape unei cunoașteri prin mijlocul rațiunii, nu este însă mai puțin adevărat că rezultatul cercetărilor noastre asupra acestor obiecte rămâne transmisibil tot prin instrumentul acesta al rațiunii, care, în speță, se exteriorizează prin limbaj. Vasăzică, întrucât limbagiul este un instrument logic, un instrument de exprimare a gândirei logice, și singurul instrument de exprimare a gândirei logice și, întrucât, mai departe, gândirea logică la rândul ei este un fel de precipitat al activității rațiunii noastre, noi nu ne putem lipsi de rațiune în filosofie.

A! că noi, sau unii dintre noi, dotați cu puteri spirituale deosebite, izbutesc să se coboare în realitate pe alte căi decât cele ale rațiunii și izbutesc să prindă din realitate lucruri ce stau ceva mai adânc decât până unde poate pătrunde rațiunea, este adevărat; dar chiar aceste lucruri trebuiesc transformate, frământate din nou, plămădite în elemente noi ale rațiunii și date ca atare pentru ceilalți.

Prin urmare, în ceea ce mă privește, nu mă simt solidar nici cu actuala criză antiintelectualistă a filosofiei, cum nu mă simt de altfel solidar nici cu actuala prefacere sau reînnoire religioasă a omenirii. Cu alte cuvinte, lucrurile despre care vorbesc eu sunt de un interes etern, sunt lucruri pentru care s-au găsit interesați în toate timpurile.

3. Ce este filosofia religiunii?

Că, în sfârșit, nu s-au făcut cursuri de filosofia religiunii la facultatea noastră, acesta nu se datorește faptului că anul 1924-1925 nu a mai fost niciodată încă în omenire, ci se datorește faptului că acei care au stat pe scaunul pe care stau eu acum nu au avut ei înșiși interes pentru acesta. Vreau să spun că nu avem de-a face cu un precipitat, ca o răsfrângere a modei, atunci când evoc asemenea probleme aci.

Spuneam adineauri că veacul al XIX-lea este veacul care a asistat la constituirea acestei discipline de sine stătătoare a filosofiei religiunii. Ce poate să însemneze filosofia religiunii? Poate să însemneze dintr-o dată două lucruri:

1) O cercetare pură și simplă a religiunii, și anume, o cercetare din punct de vedere filosofic a acestui concept de religiune și a obiectului corespunzător conceptului;

2) Un fel de filosofie a noastră asupra religiunii, un fel de filosofie în legătură cu lucrurile religioase sau care să aibă la bază concepte din lumea religioasă.

Aceasta din urmă poate să ducă la rezultate foarte apreciabile, dar nu poate să formeze propriu-zis obiectul unei serii de prelegeri într-o facultate, pentru că asemenea considerațiuni filosofice în legătură cu obiectul religios nu se pot propriu-zis închega într-un sistem sau într-un grup de doctrine, ele sunt la dispozițiunea imaginațiunii respectivului care face considerațiunile și, pe urmă, și la dispozițiunea bogăției celui care filosofează în legătură cu lucrurile religioase. Rămâne, prin urmare, un singur domeniu precis care poate să facă obiectul unei serii de prelegeri asupra filosofiei religiunii, adică cercetarea din punct de vedere filosofic a religiunii în general.

În adevăr, aceasta a fost și preocuparea filosofilor din veacul al XIX-lea, numai că cercetările acestora au fost în genere făcute dintr-un punct de vedere ceva mai antifilosofic sau, dacă vreți, mai puțin filosofic. D-voastră vă amintiți cum îi spunea opusculului lui Kant care tratează asemenea probleme: îi zicea Religiunea în granițele rațiunii. Ce însemnează lucrul acesta? Însemnează că filosofia lui Kant privește religiunea din punctul de vedere al unui sistem, adică mărginește materia aceasta religioasă la ceea ce poate să intre în limitele rațiunii.

Punctul de plecare al sistemului lui Kant este acesta, că noi în genere nu ne mișcăm decât în limitele asignate de rațiune, că în genere filosofia nu poate să fie făcută decât în aceste granițe ale rațiunii și, prin urmare, este făcută și religiunea tot înăuntrul acestor granițe, adică în granițele sistemului meu propriu. Cam același lucru îl spune, de pildă, și Hermann Cohen, care-și intitulează considerațiunile asupra religiunii *Der Begriffder Religion im System der Philosophie*, și Paul Natorp, care zice: Religiunea în granițele umanității (*Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*). Vasăzică, o încercare la Kant în cadrul rațiunii, la Natorp în cadrul umanității, la Cohen în cadrul filosofiei, adică este condiționată religiunea de sistemul de filosofie în general și în funcționarea acestui sistem de filosofie dăinuiește și conceptul religiunii.

Dar, veți spune d-voastră: la urmă, ce însemnează, cum spune Natorp, despre religiune în granițele umanității? Și religiunea este un fapt omenesc și, în realitate, dacă zici „în granițele umanității“, înseamnă că ai clasat religia acolo unde este locul ei!

Dacă aceasta ar fi interpretarea, evident că degeaba aș mai vorbi eu aci. Probabil însă că faptul acesta este o indicațiune pentru presupoziția — pe care nu o fac eu aci, dar care rezultă propriu-zis din însăși această lucrare — că anume conceptul acesta de „umanitate“ nu este ca acela cu care avem de-a face în mod obișnuit, ci este un concept special, care face parte integrantă din sistemul special de filosofie al lui Natorp. Vasăzică, este aci o interpretare a religiunii în cazul unui sistem filosofic, și o interpretare a religiunii din punct de vedere al acestui sistem. Mi se pare că, filosoficește vorbind, adică mai larg vorbind, metoda nu poate să fie bună. Ea este dintru început constructivă și oarecum dinăuntru în afară constructivă.

4. Conceptul de religiune

Mie mi se pare că, de îndată ce faci încercarea de a vorbi de o filosofie asupra religiunii, adică de a defini, de a studia filosoficește conceptul de religiune, mi se pare că drumul cel mai simplu și mai ușor de realizat ar fi să plecăm de la realitate în jos. Noi nu putem să subsumăm, nici să subjugăm religia unui punct de vedere filosofic, ci să cercetăm ce înseamnă pur și simplu religia, să vedem ce înțelegem noi deocamdată prin religie, ce numesc oamenii în general religie, care sunt faptele pe care oamenii le numesc fapte religioase și care, în totalitatea lor, într-o anumită ierarhizare și înclinare organică a lor, constituiesc mai apoi religia, adică faptele acestea trebuie să fie definitorii pentru determinarea cadrului, a drumului, a planului în care se mișcă religiunea.

Vasăzică, nici o idee preconcepută, ci, așa cum constant am făcut-o și în cercetările de logică expuse, și în cercetările în legătură cu istoria conceptului de filosofie,[1a] când plecam de la un material dat, pe care nu-l construiam noi și pe care-l aflam înaintea noastră.

Acest material fără indoială că este foarte variat și nici nu se poate porni cu o definițiune de la început, care să aleagă din totalitatea faptelor acele fapte care intră, în adevăr, sub eticheta aceasta de fapt religios sau religiune. Dar tocmai aceasta trebuie să fie preocuparea unui sistem de filosofie a religiei, să definească prin cercetare faptul religios, în așa fel ca să ajungă la un studiu al unei definițiuni a fenomenelor religioase, a faptului religios sau, poate, a religiunei înseși.

Vasăzică, definițiunea religiei nu poate să preceadă, într-un sistem de filosofie a religiei, cercetarea materialului. Căci, ce facem noi propriu-zis aci? Studiem religia. Care va fi rezultatul? Cunoașterea religiei; adică, printr-un precipitat, definirea religiei apare aci cunoștinței noastre într-o formă anumită.

Vasăzică, definițiunea religiei trebuie să încheie oarecum considerațiunile dintr-un sistem de filosofie a religiei.

5. Obiectul filosofiei religiei

Ce material se oferă propriu-zis cercetării în filosofia religiunii sau care este materialul de la care ar putea pleca cercetările? Sunt forme de viață religioasă existentă și forme de viață religioasă moarte. Schleiermacher, unul dintre fondatorii acestei discipline, unul dintre capetele cele mai fecunde, însă din cele mai primejdioase în această disciplină filosofică, împarte faptele acestea religioase și religiunea în genere în: religiune care mai poate fi realizată încă și

religiune care este moartă. El zice: *Erlebene und erstorbene Religion*. Este — cum aș spune — o tendință protestantă în filosofia religiunii. Și, că este așa, se vede și din faptul că unul dintre foarte puținii cercetători care au admis această clasificare, Scholz, este și el protestant. Aceasta este o scuză. Dar care este fundarea afirmațiunii mele?

A cerceta religia din punctul de vedere al viabilității ei înseamnă, propriu-zis, a aplica o metodă raționalistă, pozitivistă faptelor de filosofia religiunii, adică unor forme de viață religioasă care au murit și-au subscris, prin această moarte, însăși condamnarea ei; adică a fost o formă de viață religioasă care nu a fost, cum se zice, justificată nici în vederile ei de viață, nici în îmbinarea ei logică. Aceasta este presupoziția care stă la baza acestei împărțiri a lui Schleiermacher. Dacă a murit, înseamnă că nu a avut dreptate. Prin urmare, dacă o anumită formă de viață — de viață religioasă — a murit, înseamnă că nu a avut viabilitate, înseamnă că nu a fost religiozitate în acea formă de viață religioasă.

Mie mi se pare că acest raționament, care nu este explicit dar care este cu siguranță cuprins în Schleiermacher și Scholz, este fals. Ce înseamnă propriu-zis formă de viață religioasă care trăiește, care este încă pasibilă de a fi trăită, și ce înseamnă formă de viață religioasă care a murit? Mai întâi, mi se pare că este mai mult pasibilă de o moarte o formă de viață religioasă care nu este organizată în biserică; adică, o viață religioasă care poate să fie prinsă într-o organizare politică și lumească, a bisericii, poate să dea mai mult aparența că trăiește. Aceasta înseamnă că eu pun deocamdată această problemă înaintea d-voastră: câte din fondurile actuale ale vieții religioase trăiesc de fapt? Dacă, de pildă, religiunea catolică sau creștinismul acesta catolic, biserica aceasta din religiunea creștină, are astăzi o viață mai intensă, mai bogată decât aceea realizată prin biserica protestantă sau prin cea ortodoxă, aceasta înseamnă, în adevăr, că formula catolică a creștinismului este mai viabilă decât celelalte formule? Sau poate că organizarea politică bisericească a unei religiuni nu face decât să continue, mai mult la suprafață și mai mult pentru iluziune, să continue această viață religioasă.

Dar ce însemnează propriu-zis viabilitate sau durabilitate a bisericei respective? Iezuiții știți că izbutiseră să găsească scuze pentru toate faptele omenești. Spre exemplu: dacă era vorba de omorârea unui copil de către tatăl său: „Aceasta nu e nimic! Dar Abraham nu a vrut să-l omoare pe Isaac? Ba încă, aceasta a fost

porunca lui Dumnezeu!“ Vasăzică, aceasta nu este un păcat sau, dacă este, ți se iartă dacă faci un bine în altă direcțiune. Dacă iezuiții, care izbutiseră să scuze toate faptele omenești, au contribuit la întărirea bisericii catolice, viața aceasta religioasă era în adevăr foarte puternică, și formula aceasta catolică a creștinismului este viabilă, nu propriu-zis pentru că biserica aceasta catolică a izbutit să ducă viața înainte în bună parte cu ajutorul iezuiților — aceasta este chestiunea. Ce înseamnă — căci aci ne învârtim — formulă viabilă și formulă neviabilă?

Viabilitatea unei religiuni se măsoară oarecum pe gradul de aparență al acestei religiuni, pe măsura în care această religiune apare la cunoștința noastră, pe câtă vreme propriu-zis religiozitatea poate să trăiască în sufletul unui om sau al unei generațiuni, al unei societăți, independent de faptul că este cunoscută sau nu.

Eu cred — este o credință ce nu vă angajează deloc, la nimic —, personal cred, de pildă, că în poporul românesc există foarte vie un fel de credință, care este creștină. De ce? O să spuneți: pentru că noi de aci, din Răsărit, am fost mai aproape de creștinism. Nu. Nu creștinismul a făcut Răsăritul, ci Răsăritul a făcut creștinismul. Numai după ce Răsăritul a făcut creștinismul, acest creștinism a format, într-un anumit fel, Răsăritul. Dacă noi suntem creștini, aceasta nu în virtutea faptului că ne-am botezat propriu-zis, ci că trăim o viață spirituală care — ea, această viață — a dat naștere creștinismului.

Când creștinismul a trecut în Apus, a luat toate formele posibile, începând cu transformarea cultului catolic de acolo, a cultului păgân de acolo și introducerea lui în cadrul propriu-zis al creștinismului. De ce credeți d-voastră, de pildă, că cultul Maicei Domnului este mult mai puternic în Apus decât în Răsărit? Pentru motivul foarte simplu că romanii de la sfârșitul republicei și al imperiului erau mult mai mult sub influența Egiptului și a cultului zeiței Isis decât noi, aci. Cultul Maicii Domnului în Apus, nu în Răsărit, n-are altă explicație: el nu este decât transformarea cultului zeiței Isis, de origine egipteană.

Vasăzică, eu cred că în poporul nostru românesc există un fond oarecare de religiozitate. Acest fond nu este vizibil, între altele și pentru că nu l-am cercetat, dar și din alte motive: nu este vizibil, pentru că un anumit fel de religiozitate nu are nevoie de exprimare în afară. Sunt — aceasta este aproape o mărturisire — activități spirituale care au imediat nevoie de exteriorizare, de comunicare, de transmitere; vasăzică, de valorificare obiectivă pentru lumea cealaltă.

Sunt și alte activități spirituale, care nu au nevoie de această exteriorizare. D-voastră ați auzit că sunt școli filosofice despre care nu se știe precis ce au fost și cam ce au vrut. Nu mai departe decât la Platon: este un Platon istoric, pe care-l știe toată lumea și pe care-l întind filologii din toate părțile, și este un Platon pe care mai mult îl bănuiește omul, este un misticism platonic și o oarecare practică mistică platonică despre care pomenește lumea. Deci, trebuie să fi fost ceva. Desigur, indicațiuni se găsesc, dar ce a fost acest platonism mistic nu se știe, nu o spune nimeni. Ce însemnează aceasta? Însemnează că anumite cunoștințe, anumite rezultate ale cercetărilor spirituale nu simt nevoia de a ieși din om în afară, ci le păstrează fiecare pentru el însuși. Ei bine, rezultatul acestor cercetări nu va fi vizibil; sau, dacă am aplica metoda lui Schleiermacher, ar trebui să spunem: nu există. De ce? Pentru că nu sunt cunoscute. Este una dintre cele mai ciudate pretențiuni — în ultimul sens, idealist — ale lui Schleiermacher, care, propriu-zis, nu are să schimbe cât de puțin acest idealism absolut.

6. Metafizică și religie. Conținutul de adevăr al religiei

Vasăzică, noi spunem: nu putem să facem o distincțiune între religiunile care sunt viabile și religiunea care este moartă, ci trebuie să zicem religiune în genere; acesta este obiectul cercetărilor noastre: religiunea în genere. Ideea aceasta pozitivistă și aproape, aș zice, pragmatistă, de alegere a faptului religios, nu-și are locul aci. O religiune este religiune propriu-zisă când adevărurile sale se verifică propriu-zis în practică. Deci, dacă o religiune trăiește, este pentru că adevărurile pe care ea le stabilește corespund unor anumite realități, adică împlinesc o necesitate în această realitate, în realitatea sensibilă. Noi aducem în considerațiunea faptului religios și a religiunii un criteriu străin, care este criteriul adevărului; adică, este o problemă valabilă în cunoaștere; adică, nu poate să fie o problemă valabilă dintr-o dată și fundamental valabilă în religiune.

Nu vreau să spun că nu există o legătură între religiune și neadevăr, după cum nu vreau să spun că nu există un conținut de adevăr în fiecare religiune. Dar aceasta este altceva. Orice religiune — și anume, cu cât religiunea corespunde unui grad mai înalt de cultură, cu atât aceasta se întâmplă mai mult — reprezintă un fel de a concepe lumea și încheie și prin speculațiuni religioase, într-un aspect al universului și al realității. Aceasta este simplu.

Vasăzică, o religiune, în ultimă analiză, trebuie să ajungă *eine*

Weltanschauung, o înțelegere a vieții, o pătrundere a ei. Dar de aci până la a spune că religia are de-a face cu anumite adevăruri este foarte mult. O religiune poate să fie adevărată în alt sens; adică, o religiune poate să constituie o concepțiune, o înțelegere a vieții întrucât este interpretare într-un fel oarecare a vieții, valorificare într-un fel oarecare a vieții.

Dar valorificarea aceasta a vieții este posibilă pe două căi — și tocmai aceasta face deosebirea propriu-zisă dintre religie și metafizică: valorificarea pe cale rațională este metafizica, valorificarea pe altă cale decât cea rațională — și o să vedem în ce constă această cale — este religiunea. Metafizica și religiunea merg către același punct, către o valorificare, o interpretare a vieții. Dar căile sunt altele, instrumentele sunt altele și momentele procesului sunt, pentru fiecare linie deosebită, altele. Deci, dacă momentele acestea ale adevărului fac parte din metafizică, ele nu fac parte din valorificarea religioasă. Adică, ni se va vorbi despre adevăr și într-un caz și în altul, dacă înțelegem prin adevăr altceva decât adevărul acesta gnoseologic; adică, dacă înțelegem, și într-un caz și în celălalt, starea de echilibru complet al individului în viața universului.

Dacă adevăr este pozițiunea în care spiritul și-a găsit centrul de gravitație în fața existenței, atunci fără îndoială este adevăr și în religie. Dar, cum de obicei adevăr înseamnă altceva, adevăr înseamnă propriu-zis corespondența realului cu idealul, pentru aceasta nu putem să spunem că criteriul fundamental pentru aprecierea valabilă sau nevalabilă a unui sistem religios sau a unei forme de viață religioasă ar fi adevărul.

Vom vedea în lecțiunea viitoare o altă încercare de clasificare a materialului religios și o să ne îndreptăm spre un punct de vedere pe care o să-l dezvoltăm mai detaliat.

[1a]↑ Referire la cursul de filosofie a religiei ținut în anul universitar 1923-1924, când s-a tratat tema Metafizică și religie.

II. Problematica filosofiei religiei

[28 februarie 1925]

1. Problema esenței religiei. Experiență religioasă
2. Convingere religioasă
3. Exprimarea convingerii religioase
4. Prozelitismul religios și «Iubește pe aproapele tău...» în viziunea din Apus
5. «Iubește pe aproapele tău...» în viziunea din Răsărit
6. Cele două metode de studiere a faptelor sufletești: cea psihologică și cea fenomenologică
7. Conținutul de adevăr al religiei

Ați văzut în lecțiunea trecută ce înțelegem în linii mari prin filosofia religiei. Ați văzut cele două probleme fundamentale care se pun acestei discipline speciale: problema esenței naturei religiunii și problema conținutului de adevăr, a adevărului religios. Ați văzut că, în legătură cu această din urmă problemă trebuie considerată eventualitatea unei interpretări a universului din punct de vedere religios și a unei confundări de țeluri cu acelea ale metafizicei.

Spuneam însă, tot în prelegerea trecută, că filosofia religiei nu poate să însemne în nici un caz o filosofare asupra universului dintr-un punct de vedere religios, ci o cercetare filosofică asupra religiunii ca fapt religios întâmplat, ca fapt întâmplat.

Dar dacă, în adevăr, religia poate să ajungă la un fel de considerare generală și la un fel de interpretare a universului, pare că ar trebui să se confunde această preocupare a filosofiei religiei, tocmai ca o filosofare asupra universului, asupra universului din punct de vedere religios, adică tocmai ce spuneam ieri că nu poate să fie, pentru noi, filosofia religiei.

Prin urmare, lucrul acesta tocmai trebuie să-l lămurim. Lămurirea este simplă. Nu este nici o contrazicere între ceea ce spuneam la început și ceea ce afirmam la finele lecțiunii de ieri. Căci, în adevăr, noi constatăm că o viață religioasă ajunsă într-o treaptă anumită de cultură, și anume, pe o treaptă mai ridicată de cultură, vrând-nevrând ajunge și la o interpretare a universului. Aceasta înseamnează însă că, în cadrul religiunii, există un fel de metafizică religioasă. Dar aceasta nu înseamnă că, în cadrul filosofiei religiunii, noi trebuie să facem această interpretare religioasă a existenței și a universului. Vasăzică, întru atât întrucât noi studiem conceptul de religiune și faptul acesta

care se numește religie, o să ajungem să studiem și rădăcinile interpretative, și îndeletnicirea interpretativă a religiunii. Dar nu vom face noi înșine, în cadrul prelegerilor de filosofia religiei, nu vom avea să facem noi înșine o interpretare religioasă a universului.

1. Problema esenței religiei. Experiență religioasă

Acum, dacă revenim la cele două probleme fundamentale pe care vi le-am enunțat, anume problema esenței religiei și a conținutului de adevăr al religiunii, adică, cum am spus, probleme rezervate speculațiunii și vieții religioase, avem deja cele două grupe mari de probleme care trebuie să fie tratate într-un curs de filosofie a religiei.

Prima problemă, aceea a esenței religiei, este, nu zic cea mai importantă, dar cea mai căutată, cea mai cercetată în zilele de față. Ea trebuie să surprindă în religie propriu-zis însăși acea funcțiune creatoare a religiunii, adică, cum am spune cu alte cuvinte, procesul interior religios.

Primul fapt care interesează în această ordine de idei este așa-numita experiență religioasă, adică faptul religios, actul religios. Vasăzică, o considerare a vieții religioase înăuntrul individului în momentul de viață religioasă. Prima problemă în cazul acesta este actul religios, adică pozițiunea specifică, structura specifică a conștiinței omenești în momentul de viață religioasă.

Viața religioasă a constituit un domeniu aparte de fapte sufletești și, ca atare, are notele ei specifice. Ei bine, tocmai aceste note specifice, caracteristice, îmbinarea tocmai a acestor note specifice din conștiința umană în general formează așa-numita problemă a actului religios.

2. Convingere religioasă

Dar actul religios ca atare este mai degrabă un fel de determinare formală a funcțiunii sufletești în viața religioasă, este fără îndoială o activitate. Dar în ceea ce privește actul religios, analiza lui ca fapt religios, nu este decât activitate pură. Această activitate pură trebuie să fie distinctă de rezultatele activității. Deci, o a doua problemă ar trebui să fie constituită de așa-numita convingere religioasă. Convingerea religioasă este și ea un precipitat, este rezultatul unui proces chiar, este o cunoștință întrucât este o interpretare. Nu este o cunoștință, în înțelesul obișnuit al cuvântului, pentru că concluziunea la care ajunge nu este propriu-zis căpătată ca element obișnuit al gândirii în genere; este o cunoștință întrucât reprezintă un aspect al realității, întrucât intrăm noi cu cunoștința noastră în cunoștința

realității. Dar nu este o cunoștință în înțelesul obișnuit al cuvântului, căci această stăpânire a realității, această participare a realității la noi înșine și confundarea noastră cu realitatea nu se fac cu ajutorul conceptului.

Că, la urma urmelor, rezultatul pozițiunii acesteia se exprimă într-un anumit fel: credința, aceasta este altă problemă. Deci, rezultatul actului religios și al vieții religioase — care este prima problemă ce ne interesează pe noi aci — este convingerea religioasă. Convingere îi zic — și nu-i zic cunoștință — pentru motivele pe care le-ați văzut; și îi mai zic convingere încă pentru un alt motiv: ca să deosebesc ceea ce este omenesc și, aș zice, aproape psihologic, în actul acesta religios. Căci cunoștințele religioase nu au fundarea lor obiectivă; adică, nu este posibilitate de transmitere a lor obiectivă. Fundarea cunoștințelor acestora de ordin religios este de natură strict omenească, subiectivă, adică umanistă. De aceea, zic convingere religioasă, iar nu cunoștință religioasă. Știți că în vorbirea logică convingere însemnează altceva, însemnează transmiterea unui adevăr altcuiva. Aci, convingere noi numim altceva; și anume, numim rezultatele vieții noastre religioase, întru atât întrucât aceste rezultate — sau acest rezultat — duc la o stăpânire a realității; nu o stăpânire în înțelesul obișnuit științific, dar la o contopire a realității în noi, la o participare a realității în noi.

Corelatul acestei convingeri religioase este credința. Vedeți prin urmare numaidecât care este deosebirea dintre domeniul acesta de fapte și domeniul logic de fapte, propriu-zis. Nu sunt lucruri care se dovedesc, sunt lucruri care se trăiesc dintr-o dată. Vasăzică, al doilea grup de probleme în cadrul esenței religiunii, în cadrul vieții religioase.

3. Exprimarea convingerii religioase

Dar, odată această convingere căpătată, ea are un mijloc să caute o cale de exprimare. Exprimarea convingerilor religioase este al treilea moment în viața religioasă și al treilea grup de probleme. Exprimarea aceasta poate să fie de mai multe feluri: una hotărâtă, voluntară, și alta involuntară. Exprimare voluntară, în sensul că anumite momente și într-o anumită structură sufletească, convingerile la care cineva ajunge devin centrul de forță și centrul de activitate; adică, în momentul în care eu am căpătat o convingere, simt necesitatea de a ieși cu această convingere din mine, de a inculca convingerea aceasta și altora. Este însă și un alt fel de

exprimare, pornită din altă necesitate, în momentul în care eu am o convingere, atunci eu lucrez în conformitate cu această convingere, în primul caz, acțiunea ar avea un caracter tranzient, tranzitiv, de la mine trece la alții, eu am necesitatea de a împărți credința mea altora, în cazul acesta, al doilea, acțiunea mea nu mai are acest caracter tranzitiv; rămâne asupra mea însumi și modelează activitatea mea proprie, fără să am nevoie să știu ce spun alții, ce fac alții sau dacă nu ar fi bine să facă și alții ceea ce fac eu. Ca să înțelegeți lucrurile acestea, să vă dau un exemplu.

În constituțiunea noastră se spune: religia dominantă este religia creștină ortodoxă. Și, mai departe: libertatea cultului este absolut îngăduită. Se face însă o restricțiune: nu este admis prozelitismul; adică, nu este îngăduit, pe teritoriul țării românești, nici un fel de activitate care ar avea de scop să întoarcă pe oameni de la credința ce o aveau, să-i câștige pentru o altă credință. Adică, sunt credințe care umblă după prozelitism și sunt credințe care nu umblă după prozelitism.

De fapt, această prevedere a constituțiunii este o apărare a ortodoxiei. De ce? Foarte simplu: fiindcă ortodoxia este o credință care nu umblă după prozeliți, nu simte nevoia de a face pe toată lumea ortodoxă; este o credință care-și găsește rațiunea de a fi în fiecare dintre indivizi. Dar aceasta însemnează că sunt alte religiuni, care nu-și găsesc această rațiune de a fi numai în potențarea vieții individuale respective, ci zic: trebuie să-i fericim și pe ceilalți, să le dăm credința noastră!

4. Prozelitismul religios și «Iubește pe aproapele tău…» în viziunea din Apus

Evident, trebuie să recunoaștem că tendința de prozelitism nu este de natură strict religioasă; sau, în sfârșit, este de natură religioasă întru atât întru cât religiunea este de o anumită colorațiune, adică o religiune eminamente transcendentă, unde Dumnezeu stă cu totul deasupra oamenilor, unde nu se interesează propriu-zis decât de un singur proces: raportul de la individ la Dumnezeu; în momentul însă când intervin în această viață religioasă și alte elemente, își schimbă caracterul. De pildă, în religiunea creștină există un precept, care este următorul: „Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți“. Sunt o mulțime de cercetători, de comentatori care zic: acesta este fundamentul religiunii creștine; adică, grija de aproapele tău este prima grijă pe care trebuie să o ai tu, ca creștin. Să

pui tot atâta interes pentru aproapele tău cât pui pentru tine însuți — presupunând că pentru tine pui foarte mare interes.

De unde vine această grijă? Dacă îi scrutăm dedesubturile, nu avem decât două explicațiuni: una, care nu este de ordin transcendentalist, în momentul, de pildă, când zic: „Universul și divinitatea se confundă“, eu sunt divinitate întru atât întrucât sunt univers; dar, în aceeași măsură este divinitate și semenul meu; atunci fără îndoială că între mine și el există o legătură anumită. Aceasta este originea imanentă a iubirei de aproape.

Mai există însă și alta, care nu este de origine religioasă, ci politică. Noi trăim în lumea aceasta, care, cum se știe, este o lume de durere; dar religiunea, zice cineva, are de scop tocmai ca să facă posibilă viața aceasta între oameni, pe pământ. A spus și Hristos, de pildă, o dată, că „împărăția Mea nu este din lumea aceasta!“[2a] Dar — zice — cât trăim aci, să facem să trăim cât mai bine. Și atunci, zice: creștinismul este format din acele reguli care îmi ușurează viața aci. Găsim de pildă preceptul că iubirea de aproape este principiul care înlesnește conviețuirea oamenilor. Dacă noi ne vom iubi între noi, atunci toate lucrurile vor fi bune, atunci vom trăi mai ușor. Aceasta este, după cum spuneam, rădăcina politică a iubirei de aproape, adică rădăcina interpretării religiunii ca un mijloc de ușurare a vieții, de aci înainte.

Evident, în cazul acesta religiunea face prozeliți, și trebuie să facă: este de datoria mea să-l salvez pe acela care stă lângă mine, deci este de datoria mea să-i imprim aproapelui meu principiile religioase care mă fericesc pe mine. Expresiunea convingerilor religioase își caută o manifestare în afară, asupra semenilor mei.

5. «Iubește pe aproapele tău…» în viziunea din Răsărit

Dar mai poate să fie încă o interpretare a preceptului „Iubește pe aproapele tău…“, și anume una negativă, în Răsărit, am mai spus și cu alt prilej, există o formă specială de viață religioasă, există o legătură de la om la Dumnezeu. Dar, pe când în Apus, de pildă, la catolicism, legătura aceasta de la om la Dumnezeu se face cu ajutorul bisericei și numai prin biserică, sau pe când la protestantism legătura aceasta se face în adevăr de la om la Dumnezeu — dar nu de la om în completul lui, ci de la spirit, de la un fel de centru absolut, de la spiritul omenesc la Dumnezeu —, în Răsărit omul care stă în fața lui Dumnezeu are altă calitate: el este în adevăr om, trup și suflet. Conștiința trupului său, cu alte cuvinte, în forme religioase simbolice,

conștiința păcatului întovărășește în fiecare moment pe om în legătura aceasta cu Dumnezeu; nu se poate niciodată omul scăpa de trup.

Evident că trupul este legătura sau, mai bine zis, coruperea spiritului pur care a fost odată dumnezeire, în toată metafizica greacă și cea creștină de mai târziu omul reprezintă o treaptă coruptă, pentru simplul motiv că este o transplantare a spiritului în trup, în materie, prin urmare o corupere a spiritului prin această materie.

În actul religios (despre lucrurile acestea o să vorbim mai mult mai târziu, deocamdată le spun pentru lămurirea problemei), în actul religios răsăritean există această specificitate: conștiința continuă a legăturii dintre trup și spirit, în om. Om înseamnă, deci, în Răsărit, trup și spirit — om, bineînțeles, în fața lui Dumnezeu —, pe când om în fața lui Dumnezeu la protestantism înseamnă pur și simplu spirit. Deci om înseamnă, în Răsărit, păcat dintr-o dată.

Vasăzică, când zic „iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți“ e probabil că noi, aci, în Răsărit, înțelegem altceva; adică, nu înțelegem că noi ne iubim pe noi înșine, căci nici nu putem să ne iubim; noi nu suntem spirit, noi nu suntem ceea ce poate să fie lumea creată în noi, ci suntem spirit corupt, spirit și trup, noi reprezentăm o treaptă inferioară. Și astfel fiind, putem să ne iubim pe noi? Nu. Mântuirea stă la noi în evaziunea din noi înșine, din forma aceasta coruptă.

Dacă așa stau lucrurile, „iubește pe aproapele tău“ nu mai are semnificația din Apus, nici cea panteistă, nici cea politică, pentru simplul motiv că premisa mea este: eu nu mă iubesc pe mine.

Dar, atunci, ce înseamnează să iubești pe aproapele tău? Să nu-l iubești? Nu! Înseamnează altceva: înseamnează pur și simplu că nu trebuie să-ți dai ție nici o importanță deosebită.

Vasăzică, iubirea nu este o legătură pozitivă, nu este o normă de conducere în metafizica religioasă a Răsăritului, ci este pur și simplu o valorificare a ta în mijlocul celorlalți. Și cum toți suntem păcătoși, noi avem ceea ce numește Răsăritul o comunitate în păcat. Noi suntem frați prin păcat, nu pentru că suntem creaturile aceleiași divinități, ci prin coruperea spiritului prin unirea cu materia.

Vasăzică, în împrejurările acestea în care iubirea nu mai devine în Răsărit un fel de normă de conducere și nu reprezintă interesul meu pentru ceilalți, ci puținul meu interes pentru mine însumi, în împrejurările acestea religia nu mai capătă forța explozivă; confratele meu, semenul meu, aproapele meu nu mai are nici o importanță propriu-zis, cum nu o am nici eu. Și atunci, tot procesul religios se

mărginește pur și simplu la individ și Dumnezeu, iar toată activitatea mea — activitatea condusă de convingerile mele religioase — nu-mi mai iese în afară, ci-mi modelează numai activitatea mea proprie, numai felul meu de a mă comporta. Care este felul meu de a mă comporta, aceasta este altă problemă, aceasta face parte din problemele terapeuticei religioase. Dar aceasta este ceea ce numeam eu, la început, deosebirea de exprimare a convingerii religioase.

Vasăzică, există două feluri de exprimări: unul care duce la răspândirea convingerilor mele, și un altul, care duce la realizarea convingerilor mele. Această problemă este a treia care este în legătură cu studiul esenței actului religios și a esenței religiunii.

Dar act religios, experiență religioasă, convingere religioasă, exprimare de convingere religioasă sunt, toate, probleme ce au de-a face cu spiritul omenesc, sunt propriu-zis probleme sufletești. Și atunci, filosofia religiunii este psihologia religiunii? Eu am încercat să lămuresc lucrurile acestea și anul trecut, astfel încât acum nu voi face decât să amintesc în treacăt punctul de plecare.

6. Cele două metode de studiere a faptelor sufletești: cea psihologică și cea fenomenologică

Există două feluri de a studia faptele sufletești: există o metodă strict psihologică. Această metodă strict psihologică se mărginește a studia pe individ în timp și loc precis, anumite fenomene și anumite procese. Există însă și o altă metodă: aceea de a lăsa, oarecum, să se sublimeze oarecum aceste procese, adică de a le scoate din timp și spațiu, de a le cerceta în esența lor proprie, nu în realizarea lor imediată, de a lăsa, cu alte cuvinte, fenomenul empiric să se tipizeze. Ceea ce privesc eu de pildă în percepțiune nu este percepțiunea propriu-zisă, ci este fenomenul general al percepțiunii, este cam ceea ce numea Paul Natorp, acum vreo 20 de ani, psihologie rațională și este ceea ce numește astăzi, o întreagă categorie de oameni, metodă fenomenologică.

Vasăzică, dacă noi ne ocupăm cu procesul de desfășurare a vieții religioase, nu implică faptul acesta numaidecât o metodă psihologică. Un filosof german de pildă, un cercetător, numește aceasta metodă un fel de valorificare psihologică. Termenul acesta nu l-am înțeles niciodată. Ceea ce numește *Wobbermin* valorificare psihologică este ceea ce cunoaștem noi îndeobște ca metodă fenomenologică, adică desprinderea fenomenelor din timp și spațiu, studierea esenței lor imuabile, am zice, adică abstractizarea, sublimarea — cum ziceam

adineaori —, și studierea acestui nou fenomen, care este desigur o creațiune logică sau spirituală, fără existență reală, fără îndoială, dar care are față de procesul însuși cam aceeași valoare — nu chiar aceeași, dar „cam“ — pe care o are conceptul față de anumit obiect.

Vasăzică, metoda care ar trebui s-o urmăm și o putem urma la această cercetare, prezentarea esenței faptului religios, nu este în mod obligatoriu metoda psihologică, ci se recomandă metoda aceasta fenomenologică. Dacă am întrebuința cealaltă metodă — căci am putea-o întrebuința și pe aceea —, ea nu ne-ar da filosofia religiunii, ci psihologia vieții religioase, care este cu totul altceva. Noi nu vrem să știm ce devine omul în actul religios, ci vrem să deducem, din ceea ce devine omul în actul religios, ce este religia însăși. Deci, la probleme diferite, metode diferite.

Disciplina religioasă este o disciplină filosofică; ea nu duce, însă, propriu-zis la filosofie a religiunei, ci la o psihologie a omului, adică la o completare a icoanei totale pe care o avem despre sufletul omenesc. După cum există o psihologie a intuiției artistice, a creațiunii artistice, a marilor calculatori sau a jucătorilor de șah, există și o psihologie a vieții religioase, care însă nu poate să ducă pe nici o cale și în nici un chip la studiul esenței religiunii, ci duce la cunoașterea omului și a omenescului. Pentru psihologie, religia este un mijloc; pentru filosofie, actul religios, din mijloc, devine scop.

7. Conținutul de adevăr al religiei

În privința celei de-a doua mari grupe de probleme religioase, adică a conținutului de adevăr al religiunii, am puține lucruri de spus deocamdată. Actul religios este procesul de desfășurare a religiunii; conținutul de adevăr al religiunii este rezultatul în mare al acestui proces. Ceea ce stabilim și cercetăm în prima parte, în cadrul problemei convingerii religioase, este stabilirea obiectului acestei convingeri, iar precipitatul, rezultatul acestor convingeri materiale, îl studiem în partea a doua. În acest cadru mare, noi trebuie să studiem în genere care sunt problemele pe care și le pune religia, care sunt problemele pe care le soluționează religia și cum sunt soluționate aceste probleme.

Dinspre partea mea, adică urmând punctul de vedere pe care-l introduc aci — iar un lucru care poate să fie pus în discuțiune de alții —, spun: deduc, în această cercetare de natură strict religioasă, care sunt elementele extrareligioase și determin anumite principii din viața religioasă și întrucât formele de viață religioasă sunt hotărâte,

la rândul lor, de anumite fenomene istorice.

În lecțiunea de astăzi, aveți deja, în mare, cadrul prelegerilor ce vor urma. Ceea ce voi spune mai departe nu vor fi decât amplificări care, însă, trebuie s-o spun de la început, nu vor fi egale în toate direcțiunile. Sunt pentru noi unele probleme de mai mare importanță și altele de o importanță secundară.

[2a]↑ Ioan 18.36

III. Fenomenologia religiei. Experiența religioasă

[6 martie 1925]

1. Conceptul de experiență religioasă. Actul religios ca relație între individ și divinitate

2. Georg Simmel și postularea existenței lui Dumnezeu

3. Credința, mântuirea și trăirea proprie în viziunea lui Luther

4. Determinarea imanentă a actului religios

După cât ați înțeles din prelegerea trecută, pe care aș vrea s-o rezum, pentru ca să vă rămână bine, planul acesta al cursului de filosofie a religiei cuprinde două părți bine distincte: o parte tratând probleme de fenomenologie a religiei, o altă parte tratând probleme nu chiar de logică, ci de metafizică religioasă; o primă parte raportându-se la conținutul sufletesc al procesului spiritual pe care-l trăiește individul, om în genere, în preocupările acestea religioase, o altă parte legându-se de-a dreptul cu problemele de interpretare a realităților pe care viața religioasă le pune la dispoziția credinciosului. În cadrul celor dintâi probleme — acel grup mare de probleme — intră, după cum vă spuneam, în primul rând cercetarea actului religios sau așa-numita experiență religioasă, ceea ce James numește experiența religioasă, în al doilea rând studierea convingerii religioase și în al treilea rând, în sfârșit, problema expresiunii sau expresiunea vieții religioase.

Anul trecut, în cursul de filosofie a religiei, n-am avut prilejul decât să schițez problemele generale și să ating, din problemele ceva mai speciale, punctele mai importante. A repeta ceea ce am făcut anul trecut nu este recomandabil nici pentru d-voastră, nici pentru mine. Zic deci că vom da o importanță mai mare unora din probleme și rămâne să vedem cât din materialul ce ne-am propus să facem anul acesta va fi realizat. Țin să vă dau nu o unitate închisă, ci să vă înfățișez problemele cât mai complet tratate și cât mai serios și conștiincios adâncite.

1. Conceptul de experiență religioasă. Actul religios ca relație între individ și divinitate

În spiritul acestor considerațiuni preliminare atacăm azi prima problemă din grupul anunțat, și anume, problema experienței religioase.

Experiența religioasă a omenirii este, cu alte cuvinte, pe înțelesul

tuturor, viața pe care omenirea, individul — individul însă abstract, în genere oarecum — o duce în împrejurările acestea, în care are preocupări religioase. Studierea experienței religioase este tocmai totalizarea observațiilor pe care noi le facem asupra individului religios.

Ce este acest individ religios?

Ce este acest individ religios nu puteți să-mi cereți să vă spun de acum, pentru că acesta este scopul întregii serii de prelegeri, să studiem ce este religia și ce este viața religioasă în general.

Spuneam: admitem din capul locului că există o serie de fapte care se consideră ca fapte religioase și există în anumiți indivizi — o să vedem mai târziu câți anume indivizi există — care au această viață specifică, pe care noi o numim viață religioasă. Experiența religioasă este constituită de totalitatea actelor religioase, adică de totalitatea actelor în care un om este în legătură cu altceva propriu-zis decât el însuși, și anume, cu un caracter deosebit de caracterul realității sensibile, cu anumite caractere pe care noi le numim divine.

Esența care este de studiat în problema aceasta, a experienței acesteia religioase, este însuși actul religios.

Pentru marea majoritate a cercetătorilor în domeniul filosofiei religioase, actul religios are un caracter eminamente imanent, adică este o stare de spirit, care se desfășoară înăuntrul omului cu prilejul unor anumite operațiuni speciale ale omului, dar care nu au nevoie de un *terminus a quo*[3a] sau de un *terminus ad quem*[3b], care nu au tendința de a se exterioriza, de a ieși din om. Aceasta înseamnă caracter imanent al actului religios pe care-l preschimbă în general cercetătorii filosofiei religiei.

Cu toate acestea, știți că nu există viață religioasă fără presupoziția existenței unei ființe căreia îi dăm caracterul de divinitate.

Dar, atunci, dacă în actul religios există două elemente, eu și Dumnezeu, și dacă actul religios nu este decât trăirea aceasta obiectivă, în afară de mine, a lui Dumnezeu, atunci cum se poate vorbi propriu-zis de un caracter fundamental, aș zice absolut, al actului religios? Pentru că, dacă în adevăr Dumnezeu este în afară de mine, și dacă actul religios se raportează, intenționează, cum zice scolastica, se raportează la Dumnezeu, atunci evident că este un proces tranzitiv, că actul religios constituie în esența lui un act auditiv, de ieșire a individului din el însuși și raportarea acestui individ la ceva în afară de el însuși.

Vasăzică, deși toate încercările de teoretizare a religiunii și de filozofare asupra religiunii admit necesitatea să postuleze un Dumnezeu — de orice natură ar fi el —; cu toate acestea, există un criteriu imanent al faptului religios. Și atunci, să analizăm și să vedem cam ce se întâmplă.

2. Georg Simmel și postularea existenței lui Dumnezeu

Iată pe unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai acestei teorii, pe Simmel, care a publicat, către sfârșitul vieții lui, o broșură intitulată *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*[3c], în care expune cam următoarea teorie:

Actul religios este un proces psihic cu raportare înspre absolut. El este un fel de prindere, un fel de cunoaștere, de trăire entuziastă a realității, adică un fel de cunoaștere și un fel de trăire care debordează marginile cunoștinței raționale și conștiinței raționale — de aceea îi zice el entuziastă.

Dar — zice el — în procesul acestei trăiri entuziaste a realității, momentul către care spiritul omenesc se îndreaptă nu este propriu-zis un moment de sine stătător, adică, curba pe care o urmează procesul acesta sufletesc pe care-l numim act religios, curba aceasta are o anumită formă, urmează vasăzică anumite căi care, la urma urmei trebuie să ducă la o închidere a curbei. Vasăzică, pleacă de la om și, plecând de la om, actul religios se întoarce tot la el. Adică, țelul către care se îndreaptă spiritul omenesc în actul religios nu este propriu-zis în afară de el, ci este în el însuși, este, adică, un fel de reducere subiectivă, sau o reducere a religiozității în cadrul strict, bine închis al subiectivității individuale.

Trăim, vasăzică — spune Simmel —, în actul religios o cunoaștere a lui Dumnezeu.

Dar această cunoaștere a lui Dumnezeu nu este scop — foarte caracteristic —, nu este un scop, ci cunoașterea lui Dumnezeu este un mijloc. Adică, prin postularea acestui Dumnezeu — ca să spunem lucrurilor pe numele lor adevărat, pe care Simmel nu vrea să-l întrebuințeze —, prin postularea acestui Dumnezeu de către noi înșine, noi nu facem decât să întărim, să potențăm viața pe care noi o numim religioasă.

Dar — zice el — obiectul acesta — creat de noi, zicem noi —, obiectul acesta care potențează viața religioasă sau această prindere entuziastă a realității, obiectul acesta nu este necesarmente acel Dumnezeu. Sau, mai exact, ca să nu fim acuzați de cine știe ce

interpretări nepermise, procesul religios, viața religioasă își are specificul[3d] ei; adică, dacă în viața religioasă noi avem o prindere entuziastă a realității cu ajutorul conceptului de Dumnezeu sau cu ajutorul obiectului acesta, Dumnezeu, pe care noi îl punem în curba aceasta închisă a procesului, a procesului religios, există situațiuni analoage în care obiectul acesta nu mai este Dumnezeu. De pildă, în loc de Dumnezeu putem să punem, ca obiect, patria; în loc de patrie putem să punem, ca obiect, umanitatea.

Deci, patriotismul, umanitarismul și viața religioasă sunt procese de aceeași esență — spunea Simmel —, în care procesul însuși este potențat, întărit prin postularea și prin introducerea în cercul acesta al evoluțiunii procesului religios, prin introducerea unor obiecte eterogene. Vasăzică, Dumnezeu, patrie umanitate ș.a.m.d. sunt elemente ale procesului religios, dar nu scopuri ale evoluțiunii, ale schimbărilor, ale procesului vieții religioase. Vasăzică, elemente, dar nu scopuri propriu-zise.

Prin urmare, în actul religios — zice Simmel — ne îndreptăm spre Dumnezeu, dar nu ne îndreptăm spre Dumnezeu ca să ne oprim în el, ca să ne confundăm cu el, ca să ne unim cu el, să-l trăim pur și simplu, ci ne îndreptăm spre Dumnezeu căci acest Dumnezeu, existent sau nu, dar absolut în orice caz în noi, întărește religiozitatea, viața noastră religioasă.

În cadrul acestor teorii sau al acestui fel de a vedea chestiunea, avem de-a face sau cu o raportare la Dumnezeu, vasăzică, cu ceea ce numeam noi adineauri un fel de obiectivare a procesului, și avem de-a face și cu o imanentizare, cu un caracter strict imanent al procesului acesta. Căci totul se întâmplă în om, prin om și pentru om. Dar nu este mai puțin adevărat că, pe curba aceasta pe care o descrie procesul acesta religios vine și obiectul acesta eterogen care este Dumnezeu, sau poate să fie patria, sau poate să fie umanitatea.

Ce este în fond, însă, această întreagă teorie simmeliană? Eu am impresiunea că la baza acestei concepțiuni stau anumite prejudecăți metafizice. Dacă putem face ceva proaspăt în filosofia religiei, este să ne scăpăm tocmai de toate prejudecățile metafizice posibile.

Și atunci, dacă de la început trebuie să punem la îndoială puritatea de metodă a afirmațiunilor lui Simmel, fiindcă imanentismul acestei credințe sau afirmări că actul religios se petrece numai în individ, prin individ și pentru individ, este în ultimă analiză un fel de — dacă voiți —, un fel de bergsonism: există propriu-zis o viață de sine stătătoare, de sine creatoare, și această viață își are

evoluţiunea ei proprie care, în anumite momente ale procesului ei de desfăşurare, creează şi anumite forme care servesc tocmai ca să potenţeze această viaţă creatoare, cum ar fi în termeni bergsonieni, sau, în sfârşit, printr-un fel de simplificare, tot prin analogie. Viaţa este o forţă într-o continuă desfăşurare. Conştiinţa este la un moment dat creaţiune a vieţii. Această creaţiune a vieţii spirituale în anumite împrejurări potenţează viaţa. Bergson spune că conştiinţa, şi anume logica noastră, care este un instrument al conştiinţei, este un instrument propriu-zis al vieţii, că viaţa se ajută pe ea însăşi creându-şi acest instrument şi întrebuinţând acest instrument în sensul mai marei sau mai liberei şi mai uşoarei ei dezvoltări. Cam acelaşi lucru este şi în viaţa religioasă la Simmel. Viaţa religioasă este de sine creatoare, adică este o forţă în continuă dezvoltare, şi viaţa aceasta religioasă creează, la un moment dat, anume realităţi, care nu sunt decât mijloace de potenţare a ei înseşi. Acesta ar fi Dumnezeul lui Simmel.

Dar ceea ce nu înţeleg eu în tot acest proces este însă altceva: vasăzică, viaţa religioasă, actul religios presupune cu necesitate existenţa lui Dumnezeu. Ce înţelegem noi în genere prin Dumnezeu?

Nu există propriu-zis religie pe suprafaţa pământului care să nu înţeleagă prin divinitate un absolut, adică ceva de sine stătător, născut prin sine însuşi şi având şi scopul în sine însuşi. Fie că este politeism, un politeism în care, printr-o arhitectonică oarecare, se cam eşalonează divinităţile, fie că este monoteism, panteism sau teism, fie că este deism, nu există religie în care divinitatea să nu fie considerată cu toate caracterele absolutului. Şi atunci, ce înseamnează o divinitate care nu este scop al vieţii religioase, ci mijloc al acestei vieţi? Ar însemna că divinitatea însăşi este însăşi viaţa noastră religioasă, că actul religios este existent în sine şi că-şi are scopul în el însuşi. De îndată ce Dumnezeu este motivul, elementul potenţator al procesului religios, înseamnează că principalul lucru absolut şi necondiţionat este însuşi actul religios şi că actul acesta religios devine, în această teorie a lui Simmel, Dumnezeu. Dar vedeţi că asemenea lucru nu susţine nimeni şi nici nu poate să susţină; este o contradicţie directă, pentru că nimeni nu poate să considere ca absolut ceea ce este imanent, condiţionat. Actul religios este, în primul rând, condiţionat de existenţa omului, de existenţa spiritului uman încarnat, adică realizat în forma aceasta pe care o vedem noi, pe care o căpătăm noi în experienţa sensibilă.

Vasăzică, actul religios însuşi nu poate să fie considerat ca un

absolut, și, totuși, Simmel relativizează pe Dumnezeu în raport cu actul religios. Vasăzică, teoria aceasta care introduce pe Dumnezeu, adică elementul obiectiv din actul religios, în însuși sânul actului religios și condiționează acest element obiectiv prin însăși existența actului religios, nu se ține în picioare. Pentru a înțelege acest lucru mai bine, vă dau un exemplu. Ați auzit de diferite interpretări care se dau iubirii. Sunt unele teorii care spun că noi, în procesul de iubire, în actul de iubire, ne iubim pe noi înșine cu un anumit prilej, că adică în acest proces de iubire, care presupune materialmente doi termeni, al doilea termen nu este decât o ocaziune pentru noi de realizare a vieții noastre proprii; că, adică, dacă eu iubesc pe A, nu-l iubesc pe A pentru el, ci-l iubesc pe A pentru mine, adică mă iubesc pe mine în A. Aceasta este o analogie foarte apropiată de teoria lui Simmel. Eu nu înțeleg: dacă A iubește pe B, înseamnă pur și simplu că iubește pe B, sau atunci nu ne mai înțelegem. Atunci ar trebui să întrebuințăm limbajul celălalt, care zice: A iubește pe A în B. Se poate și cazul acesta, dar cazul acesta în medicina mentală, în medicina aceasta sufletească se cheamă caz de auto-erotică, caz trecut în mitologie sub forma mitului lui Narcis. Vasăzică, se poate să existe și cazul acesta, însă este un caz absolut întâmplător și nu este normal.

Vasăzică, A iubește pe B însemnează pur și simplu: A iubește pe B, nu înseamnă A se iubește pe el însuși în B.

Tot astfel în actul religios. Un religios care crede în Dumnezeu crede pur și simplu în Dumnezeu, nu crede în el însuși, cu ajutorul lui Dumnezeu. Dacă reducem toată teoria simmeliană la scheletul ei propriu, vedeți că chestiunea e foarte simplă, este un fel de demonstrare a absurdului unei teorii prin simplificarea ei. Adaug că această teorie strict imanentistă a actului religios nu este numai la Simmel. La Simmel, istoricește ea ar putea să aibă o explicațiune și prin faptul tradițiunii spirituale a lui Simmel însuși, care tradițiune spirituală este evident iudaică; și știți că există un anumit panteism iudaic, Cabala, a cărei fundamentală afirmațiune este: omul își este suficient sie însuși pentru a se mântui. Vasăzică, omul n-are nevoie de nici un Dumnezeu pentru ca să se mântuiască.

Vasăzică, în cadrul acestor teorii, care sunt de cel mai mare interes, cunoașterea lor este de cel mai mare interes pentru înțelegerea evoluției religioase și spirituale a Europei de Apus, în cadrul acestor teorii punctul de plecare al lui Simmel este perfect acceptabil, dar în cadrul acestor teorii, nu în cadrul logic, nici în cadrul realității.

3. Credința, mântuirea și trăirea proprie în viziunea lui Luther

Dar nu numai Simmel susține un asemenea punct de vedere; protestantismul însuși nu este deloc deosebit, și o să vă spun imediat de ce. Luther a emis un fel de dogmă. După dogma aceasta, siguranța credinței și siguranța mântuirei preced oarecum în procesul religios adevărata credință și adevărata mântuire. Și siguranță este, în materie de religiune, act sufletesc, trăire proprie; adică, în materie de religie, este conținut obiectiv existența în afară de mine.

Dacă Luther pune problema siguranței credinței și a mântuirii — el zice *Glaubensgewissheit* și *Himmelswahrheit* —, atunci el condiționează realitatea obiectivă religioasă de realitatea subiectivă. Pentru că, în cazul acesta, eu trebuie să am mai întâi siguranța psihologică a faptului, de pildă, că Iisus Hristos s-a jertfit pentru omenire și pe urmă să admit siguranța obiectivă, adică adevărul obiectiv al jertfirei lui Hristos pentru omenire. Este o varietate de proces stranie chiar pentru gândirea obișnuită, în afară de gândirea religioasă. Adevărul se fundează în conștiința noastră printr-un fel de existență obiectivă. La Luther, însă, adevărul, această existență obiectivă, este condiționată de ce? De un proces psihic anterior. Deci numai în momentul când eu voi crede, voi avea siguranța credinței mele. Deci, când vei crede că Iisus Hristos s-a jertfit pentru omenire, numai atunci va fi adevărat că Iisus Hristos s-a jertfit, pe când, normal, toată lumea spune: Iisus Hristos s-a jertfit pentru omenire; credeți, sau nu credeți.

Dar fundarea acestei credințe noi o aflăm pe două căi: o fundare religioasă, credința, și o fundare pozitivistă, istoria. Nu am destule dovezi materiale ca să cred că Iisus Hristos s-a jertfit pentru omenire, deci nu cred. La Luther procesul este intervertit. El zice: în momentul în care eu voi crede că Hristos s-a jertfit pentru omenire, numai atunci va fi adevărat, adică numai atunci se va fi întâmplat jertfa lui Iisus Hristos pentru omenire. Este aproape de neînțeles, trăim într-o atmosferă stranie a realității, prin ce? Prin credința mea în acea realitate. Realitatea, o crezi sau nu, ești convins de ea sau nu, pur și simplu. Dar să zici că această realitate nu există decât în măsura în care eu cred și nu există decât din momentul în care am început să o cred, este o absurditate care egalează pur și simplu idealismul absolut[3e] în materie de teorie a cunoașterii, în care se spune că numai în sau din momentul în care am ideea unui lucru, există acel lucru, prin urmare, că cunoștința mea este creatoare a realității înseși. Ei bine, în același fel vedem creându-se aci realitatea

religioasă, adevărul religios — ceea ce este iarăși o intervertire a termenilor și ceea ce este, cum vedeți, subiectivism pur și simplu, condiționare a procesului religios, sau nu a procesului religios, a adevărurilor religiunii, este afirmare cu toate acestea a religiunii. Prin ce? Prin individul care trăiește actul religios.

4. Determinarea imanentă a actului religios

Vasăzică, vedeți care este cheia poziției care spune: există un act religios, dar actul acesta religios are un caracter pur imanent.

În contra acestei atitudini noi zicem pur și simplu: nu poate să aibă un caracter imanent. Ne opunem și pe baza experienței religioase în genere, și pe baza bunului simț, a experienței noastre sensibile; adică nu putem condiționa o realitate întru atât întrucât există sau nu există în afară de noi înșine; în noi înșine, viața noastră interioară, cunoștința noastră în alte domenii este condiționată de existența obiectivă a acestora.

Vasăzică, în procesul religios, după această metodă, trebuie să ajungem la concluziunea că dacă există în adevăr un proces religios și dacă acest proces presupune în adevăr doi termeni, adică individul care trăiește actul religios și divinitatea care este în afară, dacă există vasăzică acest al doilea termen, este de natură obiectivă. Vasăzică, există și o determinare obiectivă a actului religios; și anume, determinarea obiectivă a actului religios constă în afirmarea aceasta precisă că orice act religios are doi termeni: unul subiectiv, omenesc, altul în afară de om, transcendent omului, care este însăși divinitatea.

Dar divinitatea nu este mijlocul pentru viața noastră sufletească religioasă, ci divinitatea este scop, adică punct către care se îndreaptă, se orientează viața noastră religioasă și în a cărei ajungere sfârșește această viață. Dar înseamnă propriu-zis că determinarea aceasta obiectivă a actului religios face inutilă determinarea imanentă a lui? Evident că nu. Nu, pentru că, deocamdată, ce am făcut? Am stabilit cei doi poli ai actului religios. Ne rămâne, însă — în teoria aceasta a actului religios —, să constatăm, să cercetăm ce sunt acești doi poli; unul dintre ei, divinitatea, întrucât constituie miezul concepțiunii pe care noi, cu ajutorul religiunii, ne-o facem despre existență, nu poate să fie tratată în prima grupă mare de probleme. Ea intră în așa-numita metafizică a actului religios care este în adevăr imanent.

Vasăzică, după ce am stabilit către ce se îndreaptă acest proces, trebuie să cercetăm acum în ce constă propriu-zis acest proces —

cercetarea imanentă, după cum vă spuneam. Și determinarea imanentă a actului religios, și determinarea actului religios în ceea ce are el imanent, cum vă spuneam și în prelegerea trecută, poate să alunece foarte ușor în psihologie. Adică, noi nu vom face decât psihologie dacă vom dovedi că omenirea trăiește în adevăr actul religios. Chiar dacă am dovedi că de facto toți oamenii trăiesc actul religios, încă nu ieșim afară din aceste fapte. Ca să ieșim din această categorie de fapte care nu pot să ne intereseze aci pentru motivele arătate, trebuie să dovedim altceva; anume, că actul religios face parte constructivă din structura generală a omului. Căci dacă nu arătăm lucrul acesta, că anume actul religios este constituent în om, atunci evident că vom avea de-a face totdeauna cu contingențe. Dovedim că în adevăr toți oamenii au viață religioasă; dar cu aceasta nu am dovedit că toți oamenii, necesarmente, trebuie să aibă viață religioasă; se poate ca mâine-poimâine să se ivească un om care să nu aibă viață religioasă. Cu aceasta fac o afirmare care nu înseamnează nici mai mult nici mai puțin decât că, necesarmente, orice om are viață religioasă, care s-ar părea că vine în contradicție cu o anumită atitudine a mea din alți ani, care spunea cam așa: „Doamne! Cutare proces, ori îl ai, ori nu-l ai. Dacă nu-l ai, nu poți să ajungi la nimic!“

Veți vedea, în desfășurarea temei acesteia, că contradicție nu există între punctul acela de vedere și afirmațiunea aceasta, care este de natură sistematică și generală.

[3a]↑ Punct de plecare (lat.)

[3b]↑ Punct de destinație (lat.)

[3c]↑ Georg Simmel, Lebensanschauung : vier metaphysische Kapitel. München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1918, 245 p. Georg Simmel (n. 1858, Berlin — m. 1918, Strasbourg). Lucrări: Einleitung in die Moralwissenschaft (2 vol., 1892-1893), Philosophie des Geldes (1900), Soziologie (1908), Grundfragen der Soziologie (1917).

[3d]↑ Nu știm dacă la dactilografiere s-a pierdut doar un cuvânt (specificul?) sau chiar un rând întreg.

[3e]↑ „Idealism absolut“ în sensul idealismului subiectiv al lui George Berkeley (*esse ist percipi*, a fi înseamnă a fi cunoscut), iar nu în sensul hegelian.

IV. Actul religios

[7 martie 1925]
1. Perspectiva filosofiei religiei și cea psihologică
2. Actul religios — constituent al conștiinței
3. Actul religios ca act noetic
4. Căi pentru constituirea fenomenologiei religiei
5. Partea suspectă a cursului

Pentru motive pe care o să le înțelegeți mai târziu, nu am insistat ceva mai mult asupra afirmației că este imposibilă o determinare numai imanentă, subiectivă a actului religios. Am arătat, precum ați văzut, că actul acesta religios nu poate să fie conceput, nu poate să fie înțeles de noi și nici nu poate să există în el însuși, dacă se face abstracțiune de un obiect asupra căruia actul religios se raportează și dacă anume nu se consideră acest obiect ca existență reală. Am recunoscut însă, către sfârșitul prelegerii, că numai o determinare obiectivă a actului religios, și anume că numai elementele obiective nu sunt suficiente pentru precizarea întru înțelegerea structurală a actului religios. Spuneam că, fără îndoială, punctul de greutate al cercetărilor acestora trebuie să cadă pe latura imanentă a acestui proces, în același timp, însă, făceam deosebirea, sau stabileam cel puțin în intenție, că nu trebuie să se confunde această cercetare, această latură imanentă a actului religios cu o cercetare propriu-zis psihologică.

1. Perspectiva filosofiei religiei și cea psihologică

Problema aceasta este una dintre cele mai însemnate în filosofia religiei, pentru că rezolvarea ei îndreptățește sau, în sfârșit, condiționează însăși posibilitatea de existență și posibilitatea de constituire a disciplinei acesteia asupra filosofiei religiei

În adevăr, spuneam altă dată că dacă actul religios nu este decât un act psihologic oarecare, atunci evident că filosofia religiei, cel puțin în acest capitol, devine o psihologie religioasă; sau, cum am spune cu alte cuvinte, o psihologie, o cercetare a sufletului omenesc în momentul de viață religioasă a acestui suflet, dar o cercetare făcută în același cadru și pe același plan cu cealaltă cercetare de psihologie obișnuită.

Sunt foarte multe lucrări în materie de filosofie a religiei care procedează așa; sunt, adică, cercetări care stabilesc anumite facultăți

ale sufletului omenesc.

D-voastră știți că această problemă a facultății sufletului omenesc a fost ieșită din modă în veacul al XIX-lea. Orice psiholog care voia să fie modern și științific, de câte ori auzea cuvântul „facultate“ zâmbea cu milă. „Facultăți“ sau „psihologie a facultăților sufletului omenesc“ erau de un medievalism așa de înjositor, încât orice om binecrescut trebuia să se întoarcă cu scârbă. Se pare încă că, de la începutul veacului al XX-lea, a început să se vorbească în psihologie iarăși de facultăți, care, însă, de data aceasta, însemnează grupe de funcțiuni sufletești (digresiunea aceasta poate să vă intereseze și în legătură cu alte studii); grupe de funcțiuni sufletești în înțelesul că psihologia experimentală sau psihologia științifică, care încercase să reducă viața sufletească la un proces de analiză a elementelor psihice, această psihologie nu a izbutit să explice anumite fapte sufletești de un ordin ceva mai complicat; adică, în psihologie complicat nu se reduce la simplu, ci complicatul are o formă structurală de sine stătătoare. Vasăzică, psihologia mult mai rafinată a veacului al XX-lea a ajuns la concluziunea că faptele sufletești nu se reduc pur și simplu la fapte elementare sufletești, dar că sunt unități de sine stătătoare, care trebuiesc considerate și studiate în ele însele.

Vasăzică, odată cu introducerea, sau cu reintroducerea „facultăților“ în domeniul psihologiei, unii dintre cercetătorii acestui domeniu al filosofiei religiei au crezut că pot descoperi, în afară de facultatea noastră de a judeca, în afară de facultatea noastră de a gândi, de a simți, de a cunoaște ețetera, au crezut că pot descoperi și altă facultate, anume facultatea aceasta religioasă, de a trăi un obiect în afară de noi, într-un plan oarecare de cunoaștere — obiect care se cheamă Dumnezeu. O facultate, deci, între celelalte facultăți, pe același plan de realități, în cadrul vieții cunoștințelor obiective.

Punctul acesta de vedere ar fi poate îndreptățit la prima vedere, dacă nu am constata că, totuși, actul religios și viața religioasă trebuie să fie propriu-zis altceva decât o facultate sau rezumatul unei facultăți a vieții noastre sufletești în genere; și anume, noi avem o facultate de a gândi, o facultate de a simți, o facultate de valorificare a lucrurilor bune sau rele ețetera; dar, alături de toate aceste facultăți care, în totalitatea lor, formează un organism, o unitate care ar fi unitatea de cunoaștere a sufletului nostru, în această unitate nu putem să introducem propriu-zis și actul religios și viața religioasă, pentru un motiv foarte simplu. Există o facultate de a cunoaște, dar există și o facultate a noastră religioasă de a cunoaște. Vasăzică,

cunoaștem, și cunoaștem sub raportul religiunii; simțim, și simțim sub raportul religiunii; valorificăm în domeniul cunoștinței, dar valorificăm și din punct de vedere religios; și, ceva mai mult, trăim, avem o anume activitate în viață și avem o activitate specifică, regulată după principii luate tot din domeniul religios. Vasăzică, actul religios, în cazul acesta, nu mai este pur și simplu, nu se mai poate încadra pur și simplu în celelalte facultăți ale sufletului omenesc, ci formează oarecum o lume aparte, a sa proprie. Ei bine, tocmai această lume proprie, constituită de totalitatea actului religios este problema pe care trebuie s-o considerăm, încercarea noastră trebuie să meargă în primul rând spre stabilirea acestei afirmări precise: dacă credem că se poate constitui o disciplină a filosofiei religiei, atunci trebuie să-i găsim domeniul aparte în care ea lucrează, în care există. Deci, aceasta este problema centrală, fundamentală.

Vă făgăduisem să vă fac o expunere, ceva mai amănunțită, a câtorva dintre problemele filosofiei religiei — câte se vor putea face —, între altele și pentru motivul că aș dori ca în fața d-voastră să se perinde problemele așa cum ele au luat naștere din necesitatea constituirii într-un corp de doctrină. Vasăzică, ceea ce ne interesează aci, în afară de precizările sistematice, teoretice, este și drumul pe care-l urmăm pentru ca să ajungem la diferitele adevăruri și să expunem cu suficiență fundarea diferitelor adevăruri. Vasăzică, din acest punct de vedere și păstrând acest punct de plecare, vreau să fac astăzi un fel de analiză a drumului pe care avem să-l urmăm.

2. Actul religios — constituent al conștiinței

Problema care ni se pune am precizat-o adineauri: anume, să stabilim dacă există ceva specific religios și ce anume există ca specific religios, întru cât este îndreptățită existența unei filosofii a religiunii alături de psihologie; care sunt factorii care, adunați la un loc, constituiesc un domeniu aparte, care nu poate să fie tratat decât într-un anumit cadru și cu anumită metodă, care diferă de cadrul psihologiei, și metoda psihologică propriu-zisă. Aceasta este problema.

În primul rând, trebuie să stabilim că nu avem de-a face cu anumite fapte sporadice, ceea ce se întâmplă o dată să nu se mai întâmple a doua oară, ceea ce a încetat într-un anumit moment. Dar în sine, în afară de orice considerațiuni, în timp și spațiu, aceasta nu poate să constituie propriu-zis material pentru o disciplină aparte.

Indicam în lecțiunea trecută și repet și astăzi: pentru ca disciplina

aceasta a filosofiei religiei să se poate constitui, noi trebuie să dovedim că actul religios, adică esența însăși a vieții religioase, actul acesta este constituit conștiinței umane în genere. Vasăzică, un punct pe care trebuie să-l dovedim este că actul religios este constitutiv conștiinței umane.

Acesta poate să fie un procedeu necesar, dar nu este încă suficient. Ce înseamnă constitutiv conștiinței umane în general? Sunt și alte acte, tot așa de constitutive; de pildă, actul de gândire. Dacă actul religios este constitutiv, aceasta însemnează că el există propriu-zis și mai înseamnă că el nu se poate să nu existe, că un prim material îl avem, există în viața noastră. Aceasta nu înseamnă însă că el este determinat și determinarea lui reclamă nevoia de a fi tratat într-un domeniu aparte. Vasăzică, faptul constituirii conștiinței umane, a actului religios este o condițiune necesară, dar nu este o condițiune suficientă. Ceea ce trebuie să facem imediat după aceasta este să căutăm, să urmărim și să găsim ceva care să deosebească acest act religios constitutiv al conștiinței umane de alte acte, și ele constitutive ale conștiinței umane, dar care sunt tratate în psihologie. Vasăzică, trebuie să căutăm o anumită calitate a conștiinței umane, care să nu fie împlinită decât tocmai de acest act religios. Și atunci, ne gândim la ce este actul religios în el însuși; ne gândim, de pildă, la faptul pe care-l indicam de asemenea, că actul acesta religios păstrează toate caracterele actului — se știe din psihologie ce este un act, spre deosebire de un fapt — în general, adică are și caracterul intențional, se raportează la ceva din afară, dar constatăm că acest act are nevoie de un obiect în afară, în afară de el, care obiect este absolut.

De unde, atunci, necesitatea actului religios? Din faptul că conștiința umană, care i se opune sau care se opune obiectului absolut din afară, este finită. Prin urmare, spre deosebire de celelalte acte sufletești, actul religios este actul unei conștiințe finite. Din caracterul finit al ființei rezultă actul religios. Pe când un act de conștiință oarecare, actul de gândire pur și simplu, nu presupune finitatea, mărginirea conștiinței umane, actul religios presupune această finitate, prin opozițiunea conștiinței la obiectul din afară care este absolut. Obiectele din afară, în celelalte acte intenționale, nu sunt absolute, nici în valorificarea estetică, nici în cea morală, obiectele nu au un caracter absolut. Numai în actul religios obiectul asupra căruia intenționează acest act, la care se raportează intențional actul religios, singur obiectul acesta este absolut. Deci,

din necesitatea conștiinței umane finite rezultă actul religios.

Prin urmare, începem să creăm un fel de specificitate a acestui act.

Dar, în legătură cu aceasta, actul, și într-un caz și-n altul, am spus, are ceva mai mult: acte care au un caracter tranzient, adică ies din însuși individ și se îndestulează, se realizează prin prinderea, prin stăpânirea a ceva din afară de conștiința umană; aceasta înseamnează că actul acesta religios seamănă oarecum cu ceea ce numim noi, în psihologia obișnuită, dorință și necesitate. Într-o dorință noi vedem iarăși un act sufletesc a cărui realizare nu se întâmplă decât prin stăpânirea, într-un fel sau altul — stăpânire nu înseamnă numaidecât stăpânire fizică —, a obiectului care este țel, care este intenționat, la care se raportează intențional actul nostru.

Dar, spuneam adineauri, Dumnezeu, în actul religios, este absolut, și spuneam, actul religios se definește prin aceea că conștiința religioasă este o conștiință finită — prima determinare sub raportul conștiinței.

A doua determinare urmează imediat după aceasta, și anume, este în legătură cu obiectul. Obiectul este esențialmente deosebit de toate celelalte obiecte, de toate celelalte țeluri ale actelor sufletești. Eu nu soluționez nimic, indic deocamdată numai calea pe care o s-o urmăm, lucrurile acestea o să le tratăm deosebit.

În fine, a treia, care sunt deosebirile determinate de obiectul către care tinde actul sufletesc. Vasăzică, deosebirea esențială a conștiinței religioase de conștiințele celelalte, deosebiri esențiale ale obiectului care îndestulează actul religios de obiectele celelalte.

Cum se întâmplă faptele în actele obișnuite, în viața sufletească obișnuită? Există o înlănțuire, aș zice cauzală, un fel de cauzalitate între actele sufletești; toate se înseriază într-o anumită ordine, care ordine e stăpânită de anumite legi — legi care se pot studia cu mijloacele noastre de cunoaștere obișnuită. Vasăzică, în domeniul acesta al faptelor sufletești obișnuite există cauzalitatea aceasta pe care noi o numim cauzalitate psihică, în domeniul celălalt, nu se pot explica propriu-zis faptele numai prin această cauzalitate psihică; iar pe de altă parte, este ciudat că nu se pot explica nici printr-un fel de teleologie. Adică, faptul religios este el născut dintr-o necesitate propriu-zisă a vieții noastre? Dacă ar fi născut dintr-o necesitate a vieții noastre, atunci ar fi foarte simplu: ar fi o explicare mecanică, de ordin cauzal, o explicare teleologică. Faptul cutare se întâmplă în scopul cutare.

Eu cred că se poate dovedi, în legătură cu ceea ce spun, că faptul religios nu rezultă din necesitățile noastre biologice — punct foarte important, a cărui dezvoltare o să ne arate o mulțime de secrete ale vieții religioase —; faptul acesta religios are — cum aș spune — un fel de legiferare proprie, care legiferare proprie provine din aceea că el constituie un alt plan de realitate, se mișcă în alt plan de realitate, în realitatea vieții. Nu știu dacă este clar ceea ce spun. Eu plec de la un fapt, anume că, de câte ori încercăm să ne explicăm fapte de viață religioasă, fără ieșiri din cadrul obișnuit al vieții, simțim numaidecât un fel de repulsiune, zicem, e absurd, nu poate să existe așa ceva! Mi-aduc aminte de adagiul *credo quia absurdum*[4a], este culmea absurdității. Cred un lucru, pentru că este absurd, cu toate că este absurd. Este de neconceput o asemenea afirmație și totuși există. Cum se explică? Ar fi foarte simplu să spunem: omul care a făcut această afirmație nu e în toate mințile. Nu este așa. Aceasta nu reprezintă propriu-zis o afirmație, o afirmare a unei credințe, ci este o întreagă mentalitate. Și atunci, emitem ipoteza: este probabil că există un alt plan de realitate, în care legile obișnuite ale vieții noastre sufletești, adică așa-numita cauzalitate psihică nu mai este valabilă, legile acestea nu mai sunt valabile.

Vasăzică, nu numai că conștiința religioasă este separată, este altfel decât cea obișnuită, nu numai că obiectul din afară este aci altfel decât celelalte obiecte obișnuite din afară, la celelalte acte sufletești, dar înșirarea actelor acestora sufletești constituie, prin ea însăși și în totalitatea ei, un domeniu separat, aparte, cu o altă legiferare, proprie.

3. Actul religios ca act noetic

Încă o cale pe care o indic eu, pe care se poate constitui acest domeniu de sine stătător al faptului religios și, în sfârșit, ultima, pleacă tot de la act în genere, dar constată că actul religios face parte dintr-o anumită categorie de acte. El nu este propriu-zis un act psihologic, ci un act noetic. Știți ce sunt actele noetice: actele sufletești ce constituiesc grupa actelor valabile în logică, sau grupa actelor valabile în estetică, sau grupa actelor valabile în morală — toate constituiesc așa-numitele acte noetice. Vasăzică, și viața religioasă este tot un act noetic. Și atunci, nu cumva este el de aceeași natură cu celelalte acte noetice și nu cumva actul acesta religios noetic rezultă din combinațiunea diferitelor acte noetice sufletești? Și dacă nu rezultă din aceasta, dacă nu este un rezultat al

îmbinării acestor diferite acte sufletești, atunci ce este el?

4. Căi pentru constituirea fenomenologiei religiei

Dacă rezumăm în ce constă sau la ce se reduc punctele acestea înfățișate d-voastră și care, fiecare, reprezintă drumuri de urmat în căutarea adevărului pe care voim să-l stabilim aci, o să vedeți că, pentru ca să ajungem la constituirea acestei discipline a fenomenologiei religiunii, cum îi spuneam în lecțiunea trecută, întrebuințăm trei căi deosebite, și anume (ordinea lor este indiferentă)

Întâi vrem să stabilim dacă în adevăr actul sufletesc este constitutiv conștiinței umane în genere, adică dacă actul acesta sufletesc religios este trăit de universalitatea omenirii, și anume trăit cu necesitate; în al doilea rând, trebuie să vedem dacă actul acesta sufletesc este de sine stătător, formând un grup aparte, și dacă el se deosebește suficient de toate celelalte acte sufletești, așa de suficient încât el să îndreptățească constituirea unei științe aparte; al treilea, dacă în cadrul acestui domeniu aparte există o legiferare, există legi speciale și caracteristice.

Deci, pentru studierea actului religios și în același timp — vedeți că lucrurile acestea merg toate paralel — pentru constituirea fenomenologiei religioase, trei sunt problemele fundamentale: universalitatea actului sufletesc, specificitatea actului sufletesc și specificitatea legiferării sau a legilor actului sufletesc. Acestea vor forma obiectul următoarelor trei lecțiuni.

5. Partea suspectă a cursului

Dacă vom ajunge să constituim pe această cale o filosofie sau o fenomenologie a religiunii, vă dați seama imediat că ea va avea două calități sau două caractere: va indica propriu-zis, va fi cheia pentru ceea ce este în adevăr constitutiv în viața religioasă a omenirii, dar în același timp va fi cheia unei norme de măsurătoare pentru ceea ce este propriu-zis viața religioasă și ceea ce nu este viața religioasă. Fenomenele religioase sunt foarte variate în ele însele și într-un fenomen de viață religioasă se amestecă de multe ori o mulțime de elemente. Dar prin expresiunea aceasta, pe care încercăm să o dăm nu numai actului religios, dar și actelor psihice obișnuite, vom avea un fel de normă, de măsură, ca să știm întotdeauna ce este religiozitate pură și ce nu este. Aci începe însă partea suspectă a întregului curs. De aceea, vreau să vă atrag atenția de la început. Dacă noi, la cercetările care vor urma, vom avea în vedere numai

anumite acte religioase, adică acte religioase care trăiesc în cadrul unei anumite concepțiuni religioase, atunci evident că criteriile de apreciere pe care le vom scoate vor fi valabile numai pentru acea religiune; dacă însă metoda noastră va fi îndeajuns de obiectivă, atunci rezultatele la care vom ajunge ne vor da dreptul să spunem: această religie este adevărul pur, lipsită de orice elemente extrareligioase; cealaltă religie nu este pură, deoarece nu este lipsită de orice elemente extrareligioase.

Adică — și aceasta este foarte important de reținut —, mergem spre constituirea unei fenomenologii a religiunii, care în același timp ne va da dreptul să judecăm toate formele de viață religioasă existente sub raportul purității religiozității lor. Aceasta însemnează, însă, că desfășurarea de mai târziu a întregii teorii poate să aibă și un caracter polemic cu diferite religii existente azi.

[4a]↑ „Cred pentru că e absurd“ (lat).

V. Structura actului religios

[13 martie 1925]

1. Unitatea organică a celor doi termeni ai vieții religioase: subiect și obiect, om și divinitate

2. Natura absolută a divinității

3. Îndreptarea subiectului către divinitate, coborârea divinității spre om

4. Revelația ca bază a religiozității și parte constitutivă a actului religios

5. Religiune naturală și metafizică

6. Religiune adevărată și religiune falsă

Ați văzut în lecțiunea trecută calea care ar fi de urmat pentru ca să ajungem la rezolvarea problemelor pe care ni le-am propus, între care cea dintâi este tocmai rezolvarea sau stabilirea caracteristicei specifice a actului religios, și ați văzut că aceste probleme se pot grupa în jurul câtorva întrebări fundamentale, și anume: analiza obiectului asupra căruia transcende actul religios și analiza structurii actului acesta religios în el însuși.

1. Unitatea organică a celor doi termeni ai vieții religioase: subiect și obiect, om și divinitate

Ar însemna ca astăzi să trecem la însuși fondul cercetărilor noastre, adică să încercăm să rezolvăm ceva din problemele pe care numai le-am indicat în lecțiunea precedentă.

Ați auzit de Augustin, de Fericitul Augustin sau Sfântul Augustin, știți cine este. Istoria cunoaște un Augustin, religia pe altul. Eu aș vrea ca d-voastră să cunoașteți și pe unul, și pe celălalt.

Propriu-zis, Augustinul istoriei este un mistic, acela al bisericei este un organizator. Din el, aș aminti o frază care este foarte curentă și îndeobște cunoscută, și care are pentru noi marele merit că dezvăluie ceva din caracterul actului religios: *inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*; adică: neîndestulată va fi inima mea până nu se va odihni întru tine. Aceasta este, până la un punct, un fel de traducere într-un limbaj direct, un fel de traducere a actului religios; adică, se presupune în acest adagiu un raport între doi termeni; și anume, o necesitate personală a mea, care nu se îndestulează decât în raport cu un termen din afară de mine. Vasăzică, a presupune că în adevăr în actul acesta religios se

tranziază, se iese din conținutul de conștiință propriu-zisă, trecând în afară. Ce se tranziază și care este propriu-zis obiectul peste care se trece ca să ajungem la termenul cel de-al doilea al procesului?

În orice act religios trebuie să se presupună că există o unitate, o unitate din care acela care trăiește actul religios face propriu-zis parte. Această unitate este însăși lumea, este însuși universul.

Vasăzică, prima presupoziție, primul postulat al vieții religioase este unitatea aceasta organică a lui. Dacă lumea n-ar fi concepută ca un tot unitar, ca un tot organic, și dacă din această unitate și din acest organ însuși acela care trăiește actul religios n-ar face parte integrantă, actul religios propriu-zis n-ar fi posibil; și n-ar fi posibil, pentru că existența aceasta sensibilă pe care noi o numim lume, cosmos, nu s-ar putea opune celuilalt termen, pe care-l intenționează propriu-zis actul religios. De ce? Pentru un motiv foarte simplu: termenul de îndestulare a actului religios, vom vedea numaidecât că nu este un termen obiectiv, din lumea aceasta sensibilă. Prin urmare, acest termen, care nu este din lumea noastră, este opus, ca esență, nouă și lumei în care trăim noi. Din acest punct de vedere, al opoziției esențiale dintre cei doi termeni ai actului religios, din acest punct de vedere lumea întreagă formează un tot. Este adevărat că în actul religios lumea este copiată, și anume, caracterul de totalitatea organică și de unitate este copiat; dar aceasta, pentru un alt motiv, pe care-l vom vedea mai târziu, când vom cerceta substratul metafizic al religiei. Aci, din actul religios, nu se poate deduce decât un singur lucru: că există doi termeni ai actului. Acești doi termeni sunt esențialmente deosebiți ca natură. Din deosebirea esențială a termenilor, pe care intenționează actul religios, se constituie, prin opoziție, unitatea aceasta calitativă a celuilalt termen.

Vasăzică, faptul că noi, care trăim actul religios, suntem de aceeași natură cu lumea cealaltă, afară de divinitate, care este celălalt pol al actului religios, faptul acesta nu se deduce aci decât în caracterul acesta distinctiv și nu se deduce decât în opoziție cu polul celălalt al actului. Nu se poate deduce, prin urmare, cum vrea să facă uneori panteismul, unitatea lumei din însuși actul religios, ci numai identitatea de esență. Unitatea organică a lumei este o consecință a altui fapt, nu este o consecință a însuși actului religios.

Vasăzică, există în primul moment o unitate calitativă a lumei — aceasta ca prim moment, ca prim element al actului religios. Această unitate este întrecută, se trece peste marginile ei, căci în actul religios, așa spunem și așa spune și Sfântul Augustin: *inquietum est cor*

nostrum donec requiescat in te: până când nu mă voi odihni întru tine, până atunci nu mă voi liniști. Până când nu mă voi odihni întru tine, vasăzică până când, în actul religios, nu trecem dincolo de marginile realității noastre.

Vasăzică, există un caracter tranzient al actului acesta religios. Dar caracter tranzient propriu-zis are orice act, căci orice act, întrucât este act, intenționează ceva în afară de el, adică trece peste marginile conținutului acesta sufletesc, îndreptându-se către o realitate în afară de acest conținut. Prin urmare, caracterul numai tranzient propriu-zis al actului religios nu poate să fie definitoriu pentru actul religios. Și atunci, acest caracter de tranzient, împreună cu caracterul celălalt, pe care-l notam, de trecere dincolo de toată existența sensibilă, de toată existența reală sensibilă, acesta este un caracter fundamental al actului religios, acesta este un caracter definitoriu al lui.

Prin urmare, ca să rezumăm, o caracteristică a actului religios este tranziența actului, ca tranziere, peste totalitatea existenței sensibile.

2. Natura absolută a divinității

Dar nu acesta este cel mai tare dintre toate elementele caracteristice actului religios, ci altul. Vă spuneam că în orice act există o explicare a actului, există adică un termen care îl intenționează actul, către care se îndreaptă, un termen în afară de conținutul însuși psihologic, către care se orientează, pe care-l intenționează actul. În actele sufletești obișnuite, termenul acesta este și mai obișnuit; adică, în actele sufletești pe care le studiem noi în psihologie în genere, termenul religios este totdeauna în cealaltă lume. În actul religios, termenul acesta este în afară de lume, adică termenul acesta constituie cam ceea ce am putea noi numi un fel de absolut. De ce? Afirmarea mea nu este deloc nouă și nici nu cred să fie combătută. Necesitatea ca termenul care împlinește actul religios, celălalt pol al actului religios, să fie în adevăr de natură absolută, este simțită în genere în toate religiile existente. Chiar la panteism, adică sistemul de religiune în care cel care trăiește actul religios se confundă oarecum cu obiectul din afara lui, adică în care divinitatea și existența sunt noțiuni ce se suprapun, în care divinitatea este tocmai sinteza totală, unitatea existenței în genere, chiar și în caracterul acesta de religiune se subliniază caracterul absolut al celui de-al doilea pol al actului religios, prin afirmarea că universul este infinit.

De ce universul este infinit propriu-zis în panteism? Nu este vorba de o deducțiune strict filosofică. Universul, sub raportul filosofic, poate să fie infinit sau poate să fie finit. Universul grecesc, în cea mai mare parte a speculațiunilor grecești, este mărginit. Universul fizicienilor de astăzi, adică în formele einsteiniene, este iarăși finit. Universul — hai să zicem al — lui Leibniz nu este finit; este într-un fel finit, în alt fel infinit. Adică, propriu-zis, este un univers care se mișcă în anumite limite, un microcosm. Microcosmul se mișcă în anumite limite, fără să le atingă vreodată. Sub raportul filosofic, prin urmare, universul poate să fie finit sau infinit. Sub raportul religios, nu este vorba de o deducțiune oarecare, de o demonstrație oarecare, ci de un simțământ, la fel cum trăim noi acest univers. Ei bine, panteismul trăiește universul sub forma lui infinită. Și dacă forma religioasă, structura religioasă a panteismului simte și ea necesitatea aceasta, de a trăi universul în forma infinită, este tocmai pentru că simte nevoia ca între acești doi poli ai actului religios — cel care trăiește actul religios și cel care împlinește sau îndestulează actul religios — să se stabilească o deosebire de esență. De aceea, substanța la Spinoza este infinită, iar noi nu suntem decât materie finită. Și nu este vorba, atunci când se vorbește de infinitul acestui termen — al doilea termen al actului religios —, nu este propriu-zis vorba de infinit într-un singur fel, ci de infinitul absolut.

În actul religios, punctul către care se îndreaptă conștiința noastră nu este de aceeași esență, de aceeași natură cu lucrurile pe care le cunoaștem noi, chiar dacă aceste lucruri, după cum spuneam, ar fi infinite într-un oarecare fel. De pildă, timpul este infinit în esența lui, spațiul este infinit ș.a.m.d.. Ei bine, în actul acesta religios infinitul este un infinit absolut — dacă se poate spune astfel —, pe câtă vreme în celălalt am găsi un infinit relativ, cum ar fi, de exemplu, în spinozism, infinitul întinderii sau infinitul spirit. Cele două atribute cunoscute de noi dintr-o substanță, în substanța spinozistă, sunt infinite într-un sens, dar numai într-un sens. Ei bine, în actul religios propriu-zis, infinitul acesta are ceva de absolut; în actul religios, noi avem dorințe, iubim, nădăjduim, ne îngrozim. Unul din elementele fundamentale în orice religie existentă este groaza, un fel de teroare sfântă, teroare sacră, mistică în fața divinității și în fața existenței acesteia hipersensibile, în fața religiunii propriu-zise.

Lucrul acesta l-a analizat, foarte mult, Rudolf Otto, în *Das Heilige,* [5a] care, sub raportul analizei faptului, este minunat. El stabilește că nu există religie în care să nu fie sentimentul acesta de groază, în

care sentimentul de groază să nu facă parte integrantă din însăși structura religiei. Și atunci, vă întreb: de unde sentimentul acesta de groază? Groază, înaintea cui? Groază, de ce? În actul religios ne supunem unei judecăți care stă deasupra noastră. După ce criterii judecăm noi acele judecăți care stau deasupra noastră? Dacă le-am cunoaște, atunci poate că sentimentul acesta de groază ar fi ceva mai redus. Este, fără îndoială, un fel de scară de felul cum se gradueazā sentimentul acesta de groază din religie. Cu cât elementul rațional este mai puternic într-o religie, cu atât mai mult sentimentul de groază este mai redus; adică, cu cât avem pretențiunea că știm mai mult, care este felul de interpretare și cum trebuie să ne purtăm în domeniul religios, și responsabilitatea este mai mică. Sau, mai bine zis, groaza de necunoscut este mai mică. Dar, totuși, rămâne întotdeauna ceva necunoscut și ceva grozav. Ceva grozav, înaintea cui? Și dacă există sentimentul acesta de teroare sfântă, la ce se raportează ea? Se raportează la ceva de dincolo de limitele cunoscutului și de dincolo de realitatea, de limitele realității sensibile, se raportează la ceva în adevăr absolut. Sub raportul empiric, groaza aceasta nu are nici sens, nici scop.

De aceea, întotdeauna, orice act religios, măsurat cu criteriile vieții empirice, apare absurd. Dar nu este mai puțin adevărat că, cu toată absurditatea, actul acesta religios continuă să subziste.

Vedeți, dar, că acest al doilea pol al actului religios este în adevăr ceva care trece dincolo de limitele universului nostru, este în adevăr un absolut. Ei bine, absolutul acesta este ceea ce numim noi în genere divinitate sau Dumnezeu, o existență care are, oarecum, o influență asupra noastră, și o să vedem ce influență are, dar ale cărei legi de existență nouă ne scapă, și ne scapă tocmai pentru acest al doilea termen, Dumnezeu, este esențialmente deosebit de noi și de tot ce ne înconjoară pe noi.

Deci, încă o dată rezumăm: o totalitate calitativ omogenă, din care facem și noi parte, un pol al actului religios — un act care transgresează și care transcende această întreagă realitate calitativ omogenă și care se îndreaptă spre un obiect din afară și, în sfârșit, un obiect din afară, care îndestulează actul religios și care este ceea ce în general se numește Dumnezeu sau divinitate. Iată prin urmare actul religios cu cei doi poli ai lui.

3. Îndreptarea subiectului către divinitate, coborârea divinității spre om

Este el suficient definit? Pentru că mai este un element, iarăși foarte caracteristic. Actul religios, așa cum l-am definit noi, cum l-am încercuit până acum, este nota unui act caracterizat prin specificitatea unuia din cei doi poli ai lui; pe când în actele obișnuite cei doi poli sunt de aceeași esență, în actul religios, spunem noi, cei doi poli sunt de aceeași esență, iar fenomenul acesta de transcendere se raportează la totalitatea lumei existente. Ei bine, actul religios mai are încă ceva specific, în actul psihic obișnuit, intenționez un obiect din afară de mine numai, sau îmi este suficient ca eu să merg la un obiect din afară de mine atunci când voiesc eu acest lucru; adică, stă-n puterea conștiinței mele ca să am actul religios în toată plinătatea lui, să satisfac actul acesta sufletesc indiferent de atitudinea pe care obiectul o are asupra mea. Un act simplu de gândire, care este tot un act, intenționează, adică transgresează, transcende, din conținutul de conștiință, asupra unui obiect care este în fața mea; indiferent de atitudinea acestui obiect față de mine, actul este împlinit. Cu alte cuvinte, eu pot să cunosc ceasornicul acesta, care este în fața mea, indiferent dacă el este activ sau pasiv față de conștiința mea. În actul religios, lucrul nu se întâmplă așa. În actul religios propriu-zis, existența unei schimbări, adică îndestularea mea, nu se face numai printr-o acțiune de la mine la celălalt termen, ci și printr-o contra acțiune de la termen înspre mine. Pentru ca în adevăr actul religios să fie împlinit, pentru ca eu să am îndestularea religioasă, trebuie ca la chemarea mea către Dumnezeu să răspundă o chemare de la Dumnezeu înspre mine. Vasăzică, actul religios nu este direcțional numai într-un singur sens; are doi poli, care, amândoi, trebuie să fie atinși. Aceasta este o deosebire fundamentală între act în genere și actul religios. Actul estetic? O singură direcțiune. Actul moral, iarăși o singură direcțiune; actul de gândire, la fel. Singur actul religios are două direcțiuni, are doi poli activi.

4. Revelația ca bază a religiozității și parte constitutivă a actului religios

De aceea s-a și spus în religie în genere: orice cunoaștere a lui Dumnezeu este cunoaștere prin Dumnezeu; adică, nu pot să știu nimic de la Dumnezeu decât în măsura în care eu cer ceva de la Dumnezeu și Dumnezeu îmi dă ceva mie. Acesta este actul cunoscut în genere în religie sub numele de revelație. Revelația este, iarăși, un act general în toate religiile. Dacă ați auzit de religia pozitivă și religia naturală, deosebirea între ele nu se face pe existența sau

inexistența actului de revelațiune, cum au început să facă unii deiști, adică în filosofia religiei englezești. Religia naturală însemnează cunoașterea lui Dumnezeu prin revelațiune, dar o cunoaștere mijlocită prin întâmplările din natură; adică, din ceea ce se întâmplă în natură sau prin ceea ce se întâmplă în natură, Dumnezeu revelează existența lui pur și simplu, nu doar că noi am deduce rațional existența lui Dumnezeu. Deducerea rațională a existenței lui Dumnezeu nu face parte din domeniul faptului religios, ci din domeniul faptelor metafizice. Dar este o deosebire fundamentală între Dumnezeul metafizic și Dumnezeul religios. Dumnezeul religios este Dumnezeul trăit, simțit, cu care sufletul religios vine în contact direct; Dumnezeul metafizic este un termen-limită, către care se îndreaptă speculațiunea noastră și pe care speculația aceasta nu-l atinge niciodată.

5. Religiune naturală și metafizică

Vasăzică, în religia naturală nu este vorba de o deducere rațională a lui Dumnezeu, aceasta iese din cadrul specific al religiei, și iese dintr-un alt motiv; și anume: dacă în adevăr actul religios presupune doi termeni, și doi termeni în activitatea reciprocă, atunci este evident că pozițiunea deiștilor, care presupun că Dumnezeu a creat lumea odată, dar nu se mai amestecă în cursul evenimentelor, nu fac decât să pună problema religioasă într-un cadru metafizic.

Religiunea naturală nu este tot una cu metafizica. Religiunea naturală presupune revelațiunea exact în același grad în care această revelațiune este presupusă de religia pozitivă, numai că, acest caz din urmă, religia pozitivă, existența lui Dumnezeu și contactul cu divinitatea trebuie să fie considerat imediat. Sub anumite persoane, în anumite timpuri ale istoriei, anumite persoane care au darul acesta de a intra în contact direct cu Dumnezeu și prin revelațiunea acestor persoane, prin contactul direct cu Dumnezeu, noi căpătăm cunoștință despre Dumnezeu. Aceștia sunt profeții. Aceasta este legea pe care a dat-o Dumnezeu, cum zice Sfânta Scriptură, lege pe care a dat-o Dumnezeu, și prin Moise, și prin alții. De aceea se spune, în Simbolul Credinței, Duhul Sfânt, Tatăl și Fiul, carele au grăit prin prooroci. Avem de-a face aci cu o religie pozitivă, adică o revelațiune directă, personală, către anumite persoane, care transmit această revelațiune mai departe. Pe câtă vreme, cum spuneam adineauri, în religiunea naturală revelațiunea aceasta nu are caracter personal, adică nu se raportează la anumite persoane îndeosebi, cum s-ar zice, „unse“,

persoane asupra cărora grația divină se coboară în special, ci avem de-a face cu o revelațiune prin însăși existența.

Argumentul cosmologic din metafizică nu este, iarăși, decât tocmai un fel de trecere în alt plan, tocmai a religiozității și a actului religios din religiunea naturală.

6. Religiune adevărată și religiune falsă

Vasăzică, religia este propriu-zis o caracterizare a actului religios; și anume, caracteristica aceasta care spune că, în actul religios, procesul are o dublă direcțiune: există o încercare de a ieși din noi spre obiectul din afară, spre cel de al doilea termen al actului, și o trecere a celui de-al doilea termen al actului spre noi. Problema aceasta a revelațiunii pune, iarăși, o problemă însemnată, pe care, însă, o voi atinge numai în treacăt: ce înseamnă religiune adevărată și ce însemnează religiune falsă? Dacă în adevăr revelațiunea stă la baza religiozității, dacă revelațiunea este parte integrantă în actul religios, cum se face că există religie adevărată și religie falsă? Cum se face, cu alte cuvinte, că sunt unii care spun: adevărata religie este a mea, pe când religiozitatea pe care o trăiești tu este falsă? Ar însemna, poate, că în așa-numitele religii false nu există revelațiune? Ba există. Revelațiunea este însă un regim general al vieții religioase; în cadrul revelațiunii acesteia există însă adevărat și fals, după cum în cadrul percepțiunilor și al judecăților absolute există adevărat și fals. Eu pot să am o percepțiune adecvată și pot să am o percepțiune neadecvată; actul de cunoaștere există și într-un caz, și în altul. Numai că, într-un caz actul de cunoștință obișnuit poate să ducă la concluziunea unei exacte realități sensibile, altă dată, nu. Sau adevărate, sau false, concluziunile mele nu pun în discuțiune existența și valabilitatea actului de cunoaștere. Ei bine, tot așa adevăratul și falsul în religie — și o să vedem ce însemnează adevărat și fals într-o religie — nu pun în discuție valabilitatea sau generalitatea revelațiunii în actul religios, ci adevăr și fals sunt fenomene ce se întâmplă înăuntrul cadrului acesta general al actului religios, în care revelațiunea intră ca parte integrantă.

Cam aceasta este schema generală a unei teorii a actului religios. Dar, toată această teorie se sprijină pe un punct care este, deocamdată, în demonstrația noastră, slab; anume, se sprijină pe existența propriu-zisă a acestui al doilea pol al procesului, adică existența însăși a divinității.

Ei bine, o să încercăm, în prelegerea viitoare, să vedem dacă nu

cumva existența actului religos pur și simplu, adică existența nedeterminată și neanalizată a actului religios nu este suficientă ca să fundeze existența însăși a lui Dumnezeu.

[5a]↑ Rudolf Otto, Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 17.-22. Auflage. Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1929. (Ed. I: 1917.) Vezi și: Rudolf Otto, Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul, în românește de Ioan Milea. Cluj, Ed. Dacia, 1992. (Trad. după ed. a 14-a, 1926).

VI. Existența lui Dumnezeu

[14 martie 1925]

1. (O paranteză. Despre minune)
2. Empirismul și existența lui Dumnezeu
3. Kantianismul și existența lui Dumnezeu
4. A dovedi și a demonstra
5. Deducerea existenței lui Dumnezeu din existența actului religios
6. Punctul slab al teologiilor și al câtorva filosofii
7. Concluzie. Imposibilitatea dovedirii existenței lui Dumnezeu

---

În prelegerea trecută am stabilit că un act religios este un act sufletesc oarecare, cu doi termeni, dintre care unul este totalitatea universului considerat într-o solidaritate colectivă, iar celălalt act este divinitatea; că, în actul acesta religios, ceea ce se transgresează sau ceea ce se transcende este tocmai totalitatea aceasta a universului colectiv, solidar. Afară de aceasta, afirmam că o caracteristică fundamentală a actului religios este tocmai dubla direcțiune a mișcării în acest act, adică o îndreptare de la subiect spre obiect, spre divinitate; a doua, o coborâre de la divinitate spre om. Spuneam că numai prin această dublă acțiune a ambilor termeni ai raportului, adică numai prin actul acesta al revelațiunii, este posibil propriu-zis actul religios. De unde scoatem, întâi, că Dumnezeu nu poate să fie conceput decât ca esențialmente deosebit de tot universul sensibil, în al doilea rând, că nu poate să fie conceput decât ca personal și, în al treilea rând, ca acționând continuu asupra universului.

Aceasta înlătura, dintr-o dată, pozițiunea panteistă care confundă universul cu Dumnezeu și care nu poate să stabilească, decât printr-un fel de prestidigitațiune logică, dualismul termenilor în actul religios. Iar în al doilea rând, înlătură pozițiunea deistă, care crede că intervențiunea divinității nu are loc în viața universului, că divinitatea a așezat lucrurile odată pentru totdeauna, și că lucrurile merg așa cum au fost așezate, în virtutea unei armonii prestabilite, fără ca divinitatea să mai aibă interes să mai intervină.

1. O paranteză. Despre minune

(Deschid aci o mică paranteză pentru a vă indica, mai mult, problemele ce se pun în legătură cu aceste afirmări.

Este adevărat că există legi de funcționare a universului și este

adevărat că aceste legi sunt în însăși natura universului, adică decurg oarecum, fac parte integrantă oarecum din univers, așa cum a fost el creat. Problema creațiunii este o problemă separată pe care, poate, o s-o tratăm anul acesta.

Dar, dacă există o intervențiune divină sau posibilitatea unei interventiuni divine, în ce sens se face această intervențiune? În sensul explicării legilor cauzale? Evident că nu. Pentru că legile cunoscute de noi, adică legile imanente universului, acestea se împlinesc în virtutea însăși a poziției universului, așa cum este el. Împlinirea legilor universului este o calitate structurală a acestuia. Dacă este, totuși, intervențiune divină, ea se poate manifesta și altfel, prin urmare, decât în conformitate cu legea, alături de această lege, rupând oarecum însăși unitatea și armonia acestor legi.

Vasăzică, dacă există o intervențiune divină, aceasta se poate manifesta sub forma de minuni. Minunile, prin urmare, sau realitatea minunilor este o consecință logică a intervențiunii necontenite a divinității în viața universului care, la rândul ei, este o consecință imediată a principiului că Dumnezeu este personal, care, iarăși, este o consecință imediată a existenței actului religios în forma pe care am înfățișat-o în lecțiunea trecută. Iată, prin urmare, cum se leagă lucrurile acestea și cum se explică, din punct de vedere filosofic, posibilitatea — cel puțin logică, deocamdată — a minunilor, de ce logica admite existența minunilor, posibilitatea lor în univers. Acum, dacă există sau nu există minuni, dacă se întâmplă asemenea fapte care vin să rupă legiferarea obișnuită, să întrerupă calea trasată dinainte universului, aceasta este altă chestiune. Însă logicește vorbind, posibilitatea minunilor este fundată în însuși actul religios, și anume în forma actului religios, așa cum am stabilit-o în prelegerea trecută.

Căci posibilitatea minunilor nu este fundată, în cadrul unui panteism, al unui imanentism. Acolo legea nu poate să fie în nici un fel înfrântă. De aci, și caracterul strict deductiv și determinist al filosofiei spinoziste.)

2. Empirismul și existența lui Dumnezeu

Dar spuneam, în lecțiunea trecută, că rămâne, totuși, un punct care trebuie să fie oarecum elucidat în legătură cu problema aceasta a actului religios, adică cu structura — enunțată aci — a actului religios, adică existența însăși a lui Dumnezeu. Existența actului religios este ea suficientă ca să fundeze existența lui Dumnezeu? Se

poate deduce, din existența actului religios, existența însăși a lui Dumnezeu? Aceasta este întrebarea care trebuie să facă obiectul prelegerii de astăzi.

Să nu credeți că întrebarea este așa de simplă și că se poate rezolva prin două silogisme puse cap în cap. Împotriva acestei afirmațiuni sunt o mulțime de pozițiuni filosofice și — hai să zicem — teologico-filosofice, care îngreunează mersul cercetărilor noastre. În primul rând, trebuie să menționez afirmațiunea că nu există nici un mijloc de informațiune, afară de mijloacele pe care ni le oferă experiența noastră. Dacă noi voim să dovedim existența lui Dumnezeu, trebuie să dovedim această existență cu materialul luat din experiență sau, prin urmare, făcând de-a dreptul dovada existenței în experiența sensibilă, sau dovedind cu ajutorul diferitelor operațiuni și raționamente, deducând, vasăzică, din experiența sensibilă existența lui Dumnezeu. Nu știu dacă este îndreptățit să urmăm calea aceasta.

Ce afirmă, întâi și întâi, această pozițiune pe care o iau și unii teologi? Această pozițiune afirmă că noi avem o experiență, și că experiența aceasta reprezintă totalitatea existenței. Aceasta ar fi pozițiunea cea mai îndreptățită, adică pozițiunea cu adevărat logică, în fapt însă, când se vorbește de experiență, se înțelege experiența sensibilă; se încercuiește, deci, conceptul de experiență și, pe urmă, datele căpătate, raționamentele făcute cu date din acest cerc restrâns, al experienței, se aplică adevărurilor generale, pe care vrem să le tragem noi și se găsește că materialul acesta e insuficient pentru a rezolva problema existenței lui Dumnezeu. Și atunci se spune: în cadrul experienței noastre nu sunt elemente suficiente pentru a afirma existența lui Dumnezeu. Aceasta este pozițiunea cea mai simplă și mai clară în același timp.

Nu mai departe decât zilele trecute am primit o carte de Kohler, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*, adică Structurile fizice în repaos și în stare staționară. Kohler este, alături de Wertheimer, unul dintre reprezentanții cei mai autorizați astăzi și, aș zice, acel care bate toba mare a teoriei structurii. Teoria structurilor o cunoașteți, în manualul de psihologie al d-lui Rădulescu-Motru este un capitol special despre această structură[6a]. Ei bine, ce se spune în această carte? Știți ce este o structură. Ea nu este un obiect, ci o unitate organică de raporturi; adică, spațiul nu este un obiect, ci o unitate de raporturi. De exemplu, dacă am două cartoane deosebit colorate, unul cenușiu mai închis și altul cenușiu

mai deschis, și dacă învățăm un pui de găină să mănânce de pe un anumit carton, de pe cartonul cel mai deschis, și dacă, pe urmă, schimbăm cartoanele, sau punem un ton mai deschis de carton, puiul de găină se va îndrepta, întotdeauna, nu înspre cartonul de pe care mânca el, ci spre cartonul cel mai deschis. Vasăzică, se spune că puiul de găină păstrează în mintea lui un raport; el vede în fața lui două cartoane, unul mai deschis, unul mai închis, și el știe că trebuie să se îndrepte spre cartonul mai deschis. Nu este o anumită culoare care s-a asociat în creierul lui, ci raportul de culoare s-a asociat de hrană, culoarea cea mai deschisă, culoarea unde găsește hrana. Așadar este un raport, o unitate pe care o stabilește puiul de găină. Prin urmare, nu obiectul este hotărâtor pentru acțiune, ci raportul în care se găsesc obiectele. Ei bine, cam aceasta este ceea ce se înțelege prin *Gestaltqualität,* prin structură în general. Spațiul este și el tot o structură oarecare, nu este un obiect. Spațiul se rezumă pentru noi la anumite raporturi. Timpul, tot asemenea. Ei bine, aceste structuri fac parte propriu-zis din experiență, în experiența noastră sensibilă sunt iarăși senzațiuni și percepțiuni — atât și nimic mai mult. Vasăzică, lumea experienței propriu-zis este lumea aceasta a senzațiunilor.

Dar este propriu-zis senzațiunea elementul care să dea o vedere de ansamblu a realității? Senzațiunea nu este propriu-zis un element de cunoaștere, este un element de analiză a realității; senzațiunea este un fel de sistem de semne. Cu ajutorul senzațiilor, noi ne orientăm, practic în realitate, ceea ce este acceptabil și cea ce este inacceptabil, ceea ce e pentru mine și ceea ce nu e pentru mine. Senzațiunea are, vasăzică, o funcțiune analitică în realitate. Proprietatea de cunoaștere nu este în realitate, sau instrumentul de cunoaștere, pentru cunoașterea realității, nu este decât — ceea ce este cu mult deasupra senzațiunilor — genul, sau, cu un cuvânt — altul decât acela pe care-l întrebuințează Bergson — concept.

Vasăzică, experiența ne dă nouă propriu-zis altceva decât cunoaștere. Evident că aci avem două dificultăți de înlăturat sau două pozițiuni care au făcut mari dificultăți. Mai întâi, pozițiunea empiristă. Pozițiunea aceasta afirmă că totul se rezolvă în senzațiuni și că de la senzațiuni pornește totul. Dar, vedeți, noi avem alte date, avem aceste structuri care sunt ordonatoare în haosul de senzațiuni. Nu este nimic mai fals decât ceea ce se spunea întotdeauna: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* [6b] Căci sunt o mulțime de lucruri care nu au fost niciodată în experiența noastră.

3. Kantianismul și existența lui Dumnezeu

A doua pozițiune care a creat dificultăți este kantianismul.

În definitiv, ce a făcut criticismul kantian? A luat elementele teoriei cunoașterii de la empiriști și a zis: sunt satisfăcătoare, dar nu suficiente. Senzațiunile sunt materialul. Acest material este prelucrat de noi înșine; vine numaidecât funcțiunea sintetică a cunoștinței noastre, care ordonă materialul după anumite legi, care sunt înșirate toate în amănunt. Mai întâi, senzualismul este luat fără nici o critică; toată teoria senzualistă este luată fără nici o critică în noul sistem de filosofie, cel kantian, este luată numai ca o parte, nu ca tot, ci ca un element.

Dar în ceea ce privește unitatea aceasta sintetică, aci trebuie numaidecât să ridicăm proteste. Spațiu, timp, cauzalitate, mișcare, număr sunt structuri de sine stătătoare, nu sunt creațiuni ale noastre, ci sunt pur și simplu existențe, așa cum sunt existențe și celelalte lucruri, numai că acestea sunt de un alt ordin. Existențele acestea nu sunt formațiuni ale noastre, ci, logicește, trebuie să fie considerate pur și simplu ca obiecte. Și atunci, vedeți că dintr-o dată se lărgește considerabil cadrul general al experienței.

4. A dovedi și a demonstra

Ce înseamnă experiență? Experiență sensibilă? Nu! Experiența sensibilă nu pune limite și, prin urmare, nu se poate spune că tot ceea ce se poate dovedi se dovedește prin materialul de experiență.

Conceptul de experiență — care ar trebui, în încercările acestea de experiență, de a deduce, de a da existență lui Dumnezeu din experiență —, acesta este cu mult prea strâmt. Noi primim oferta ce ni se face sau dificultățile ce ni se opun. Deduceți existența lui Dumnezeu din experiență, o primim, cu o singură condițiune: să ne înțelegem asupra conceptului de experiență. Dacă experiență înseamnă experiență sensibilă, atunci, evident, este o dovadă care nu se poate face. Dar dovada acestei afirmațiuni se poate face atunci când experiența este ceva mai largă decât această experiență sensibilă.

Și, pe urmă, a doua mare dificultate: să dovedești, ce? Să dovedești o existență. Cum? O existență nu se dovedește, o realitate nu se poate dovedi. Realitatea există pur și simplu. Cuvântul „a dovedi“ are o mulțime de înțelesuri. El înseamnă și a demonstra, înseamnă și a indica, înseamnă și a pune în prezență. Nu este, prin urmare, un cuvânt cu un singur sens. Dar a dovedi o existență este o

imposibilitate și un nonsens. Se dovedește altceva; se dovedește afirmarea asupra realității, și se mai dovedește încă ceva: este posibilă de dovedit o afirmare care adaugă predicatul realității, o observație oarecare. Aceasta, da, se poate dovedi. Dar dovada pur și simplu a realității, aceasta este ceva absolut imposibil.

În legătura cu dialectica aceasta a dovezii, trebuie să mai adăugăm ceva: că nu se pot dovedi propriu-zis decât lucrurile ce sunt adevărate. Numai ceea ce este adevărat se poate dovedi. Dacă întoarcem afirmația aceasta: numai ceea ce se poate dovedi este adevărat, suntem în fals. Nu este adevărat numai ceea ce se poate dovedi; este adevărat și ceva care nu se poate dovedi. Dar ca să dovedești ceva, trebuie ca acel ceva să fie deja adevărat. Aceasta în primul rând. Și în al doilea rând, nu se poate dovedi decât ceea ce deja posedăm. Pentru ca eu să dovedesc o afirmație a mea, trebuie ca corespunzătorul acelei afirmații să existe în realitate și trebuie ca eu să cunosc deja acea realitate, trebuie ca eu să mi-o fi însușit deja. Eu nu pot să caut să dovedesc ceva pe care nu-l știu.

Lucrurile nu sunt așa de simple și așa de ușoare și vă rog să credeți că nu există în toată această desfășurare. Nu pot să dovedesc decât ceea ce există deja în cunoștință. Există un singur caz în care dovada merge pas cu pas în crearea realității care se dovedește: este matematica, în matematică, este adevărat, noi construim, pe măsura raționamentului ce-l facem, realitatea, pe măsura acestor raționamente. De ce? Pentru că în matematică, în adevăr, avem de-a face cu adevăruri ce se construiesc. Toată realitatea din matematică este o construcțiune a noastră proprie. și atunci, însăși operațiunea de dovedire, adică înșirarea raționamentelor, este în matematică și instrument de creare. De aceea — lucru pe care l-am spus și la istoria logicei[6c] — toți matematicienii au fost înclinați să confunde logica de demonstrație cu logica de creațiune. Procesul de creațiune în logică este ceva cu totul deosebit de procesul de demonstrație. Numai în matematică este cazul acesta, unic, în care procesul de creațiune se acoperă cu acela de demonstrație, pentru că, spun unii, matematica creează demonstrând și demonstrează creând, în toate celelalte cazuri, tot ceea ce este de demonstrat există mai dinainte, ca cunoscut de mine personal.

Vasăzică, a dovedi existența lui Dumnezeu în asemenea împrejurări înseamnă a demonstra existența lui Dumnezeu. Adică, cum? Înseamnă că eu sunt deja convins dinainte de existența lui Dumnezeu.

Dar, cu aceasta, nu cumva intrăm într-un cerc vițios? Vă aduceți aminte de argumentul ontologic al lui Descartes:[6d] nu mă înșel, pentru că nu se poate ca Dumnezeu, care este deasupra mea, să lase pe acel *malin génie* să-și bată joc de mine. Unde este garanția cuvântului? În Dumnezeu și pe urmă, imediat, în mine, în om; deci, Dumnezeu există. Unde? Cum? Dovedesc valabilitatea cunoștințelor mele prin existența lui Dumnezeu și existența lui Dumnezeu prin valabilitatea cunoștințelor mele.

Este cert că toate subtilitățile și sofismele care s-au făcut în jurul argumentului ontologic nu pot să ridice cercul acesta vițios, pentru că aci ne învârtim în domeniul demonstrației pur și simplu. Aci sunt fapte de la care se pleacă? Nu, ci sunt numai raționamente pe care se sprijină afirmațiunea. Ce vrea Descartes? El spune: fundez valabilitatea cunoașterii omului pe existența lui Dumnezeu. Foarte îndreptățită procedare, așa de îndreptățită încât Nietzsche însuși a afirmat că nu există teorie a adevărului căreia să nu-i corespundă credința în existenta lui Dumnezeu. Iar Nietzsche, când a vrut să distrugă pe Dumnezeu, în ateismul lui, a distrus și adevărul, fiindcă știa că Dumnezeu și fundarea adevărului sunt fapte corelate.

5. Deducerea existenței lui Dumnezeu din existența actului religios

Vasăzică, foarte fundată pretenția lui Descartes de a stabili valabilitatea adevărului prin existența lui Dumnezeu. Numai că, unde începe dificultatea? El vrea să stabilească dificultatea afirmațiunii „Dumnezeu există“ pe rațiune. Aci este greșeala. Dacă el, în locul acestei demonstrațiuni, pleca de la existența lui Dumnezeu ca fapt, de la credința în existența lui Dumnezeu, atunci cercul nu mai exista. Așa este cazul la noi, în expunerea pe care o fac eu acum. Noi propriu-zis plecăm de la fapt, de la faptul religios. Existența faptului religios este evidentă. Dacă n-ar fi, nu s-ar povesti! Dacă n-ar exista, n-am avea ce să analizăm. Ceea ce vă spun eu acum nu sunt povești scornite de mine, ci sunt analize de fapte care există. De pildă, viața Sfintei Tereza, viața Sfântului Augustin, a Sfântului Paul ețetera sunt *summum* de viață religioasă.

Vasăzică, faptul religios există în forma pe care am expus-o noi în lecțiunea trecută. Această formă presupune doi poli: eu, solidar cu întreg universul, și termenul celălalt, Dumnezeu. Vasăzică, existența lui Dumnezeu este fundată în existența actului religios așa cum am înfățișat-o noi în lecția de ieri. Aci nu este nici cerc vițios, nici sofism.

Ce vreți să dovedim? Nu putem să dovedim realitatea. Eu nu mă întreb dacă există Dumnezeu și nici nu pot să dovedesc dacă există Dumnezeu; eu mă întreb: există actul religios? Există. Există în forma pe care am demonstrat-o? Există. Vasăzică, există cei doi poli, dintre care unul este Dumnezeu, și Dumnezeu este partea integrantă în actul religios. Poate să vi se pară ciudat felul argumentării, și aceasta între altele pentru simplul motiv că este altfel decât cele obișnuite sau pentru că uitați că trăim într-un alt plan de realități decât cel obișnuit, în logica de toate zilele, adică în logica aceea care are de-a face cu acte obișnuite, altul este planul de realități. Aci, se afirmă pur și simplu existența. Există ceasornicul acesta? Există. Pot să dovedesc? Propriu-zis nu, dar pot să ți-l pun înaintea ochilor sau în mână, pot să te pun în contact cu el, poți să iei cunoștință de el și să-ți faci tu singur dovada existenței lui. D-voastră o să spuneți: dă-mi o probă analogă pentru existența lui Dumnezeu! Răspund: suntem într-un cerc de experiență. Am admis însă cu toții că există un cerc mai larg de experiență, care cuprinde și experiența religioasă, în cadrul lărgit al experienței religioase, evident că ai aceeași posibilitate ca și în cadrul experienței sensibile. Se admite experiența actului religios, și atunci Dumnezeu este tot așa de pipăibil cum este în cadrul experienței sensibile pipăibil ceasornicul acesta. Căci a nega existența lui Dumnezeu însemnează a nega, pur și simplu, existența experienței religioase. Dar experiența aceasta religioasă, adică existența actului religios, este un lucru pe care l-am admis și este un lucru pe care nu putem să-l negăm, a cărui dovadă nu putem să o facem decât prin reprezentare directă la el. Există actul religios pentru că l-am văzut trăit de un altul sau pentru că-l trăiesc eu însumi. Și nu există, și în dovedirea afirmațiilor de toate zilele, asemenea probe? Existența Americei cum se dovedește? Existența Americei se dovedește, pentru noi, prin ceea ce am cetit despre America, căci de văzut, n-a văzut-o nici unul din noi, sau n-a văzut-o marea majoritate. Vasăzică, există și-o dovadă nemijlocită în lumea sensibilă. Noi credem cu toții în existența Americii, suntem siguri că America există. Același lucru și în experiența religioasă: n-am trăit noi până acum actul religios, dar actul religios este o realitate, ne putem convinge citind viața Sfintei Tereza, sau Legenda Aurită, sau pe Ruysbroeck Admirabilul.

Vasăzică, viața religioasă există, actul religios există ca element al vieții religioase. Actul religios presupune doi poli, deci există amândoi polii actului religios, deci există Dumnezeu. Dovada? Este cea trăită, după cum trăită este și cunoașterea ceasornicului pe care-l

țin eu în mână. Iată prin urmare cum, din existența actului religios, se poate deduce afirmațiunea existenței lui Dumnezeu: adică există Dumnezeu ca termen ultim al actului religios, și există în măsura actului religios.

6. Punctul slab al teologiilor și al câtorva filosofii

De ce această toată demonstrație sau această toată expunere a mea? Pentru un motiv foarte simplu: pentru că punctul slab al tuturor teologiilor este pretenția, absolut nefundată și primejdioasă, de a dovedi cu argumente existența lui Dumnezeu. Aceasta este o imposibilitate, o imposibilitate a tomismului, a religiunii catolice de nuanță intelectuală, a teologiei filosofante, adică a tuturor acelora care au întrebuințat, în problema teologică, argumente și metode filosofice, începând de la Descartes și sfârșind cu Kant.

Nu se putea mai ușoară poziție și mai ușoară însărcinare decât aceea pe care și-a luat-o Kant, căci nu există mai falsă încercare de a funda existența lui Dumnezeu decât încercarea carteziană a argumentului ontologic. Dar o să ziceți: aceasta este luată de la Sfântul Anselm din Anglia. Anselm nu face propriu-zis filosofie; argumentul ontologic era fundat, la acesta, în trăirea lui Dumnezeu în actul religios; și atunci, toată argumentarea ontologică a Sfântului Anselm este fundarea cunoștinței în fundarea lui Dumnezeu.

Vasăzică, Anselm din Canterbury îndeplinea prima parte a procesului cartezian. Funda cunoștința prin existența lui Dumnezeu, nu pe Dumnezeu prin valabilitatea cunoștinței. Căci, ceea ce era viu în sufletul teologului și omului religios era Dumnezeu care trăia. Căci procesul acolo nu era proces, ci argument ontologic. Numai filosofii au falsificat termenii problemei și au zis că Sfântul Anselm acesta nu este fundatorul argumentului ontologic, ci este fundatorul conștiinței că ideea de Dumnezeu, pe care Descartes, pe urmă, a crezut că o poate întoarce ca să fundeze și existența lui Dumnezeu prin valabilitatea cunoștinței.

7. Concluzie. Imposibilitatea dovedirii existenței lui Dumnezeu

Vă spun toate lucrurile acestea pentru ca să înțelegeți, odată pentru totdeauna, că în momentul când religia se pune pe terenul demonstrației, ea este definitv abătută și orice încercare de dialectică sau sofistică nu poate să ducă la nici un rezultat. Pentru că, propriu-zis, existența Lui Dumnezeu nu se poate dovedi. Ea se poate cel mult arăta. Existența lui Dumnezeu este o chestiune de legătură directă și de trăire în condițiunile, în cadrul restrâns al experienței sensibile.

Pentru îndeplinirea acestei condiții trebuie, cum spuneam încă de la începutul lecțiunii, întâi, să lărgim conceptul de experiență și, în al doilea rând, să aplicăm termenul de dovadă numai acolo unde trebuie și unde se poate.

În prelegerea viitoare vom vedea ceva în legătură cu universalitatea actului religios.

[6a]↑ C. Rădulescu-Motru, Curs de psihologie, partea a III-a, cap. III, paragr. 6, Structura obiectivă a intuiției. Spațiu, timp, mișcare. Raporturile de asemănare, deosebire, tot și parte, identitate. București, Cultura Națională, 1923, p. 139-154. (Ed. a II-a, 1929, p. 146-161.)

[6b]↑ Nimic nu există în intelect care să nu fi existat mai înainte în simțuri, (lat.). Este principiul clasic al senzualismului. La John Locke are forma: „Nu apare nici o idee în minte înainte ca simțurile să fi adus vreuna acolo“ (John Locke, Eseu asupra intelectului omenesc, cartea II, cap. I, paragr. 23 (1690). Vol. I. Trad. de Armand Roșu. București, Ed. Științifică, 1961, p. 95). Clasicului principiu Leibniz îi adaugă: *nisi ipse intellectus* (afară de intelectul însuși).

[6c]↑ Nae Ionescu, Curs de istorie a logicei. 1924-1925, București, Ed. Eminescu, 1997.

[6d]↑ Rene Descartes, Meditationes de prima philosophia, meditațiile a treia și a cincea (trad. rom. de Constantin Noica, 1937, și Ion Papuc, 1997).

VII. Universalitatea actului religios

[20 martie 1925]
1. Momente ale actului religios
2. Sensuri ale termenului de credință
3. Credința ca act omenesc universal
4. Varietatea obiectelor credinței
5. Nodul problemei. Forma autentică și forme denaturate ale absolutului
6. Concluzie. Necesitatea trecerii de la idol la Dumnezeu

Ați reținut, din prelegerile trecute, care sunt termenii procesului pe care-l dezbatem aci; și anume, că analizăm un act sufletesc, care are doi termeni preciși, și anume un act sufletesc de ordine absolută, adică în care cel de al doilea termen întrece cu totul limitele contingenței și ale realității sensibile și, în sfârșit, ați văzut că existența actului acestuia, pe care l-am numit act religios, implică cu necesitate existența realiter a celui de-al doilea termen, adică a divinității, așa încât problema existenței acestei divinități nu se pune propriu-zis în termeni logici; adică, dovedirea existenței lui Dumnezeu nu se ține de o înșirare de raționamente și nu se sprijină pe o pretenție de argumentare valabilă și această dovedire nu este propriu-zis o dovedire dialectică, ci o raportare directă la fapte. Cu această a doua problemă pe care am lămurit-o, noi am lămurit câteva dintre punctele esențiale din preocupările noastre; și anume, am lămurit întâi specificitatea ca natură a actului religios și iarăși specificitatea ca lege, ca legiferare, ca structură a acestui act. Rămâne, pentru ca să epuizăm primul capitol al cercetărilor noastre, să punem problema universalității actului religios.

Nu trebuie să vă surprindă dacă, și în această direcție, adică în problema universalității actului religios, nu o să vă înfățișez propriu-zis argumentele dialectice, ci o să vă expun numai puncte de vedere — aceasta pentru simplul motiv că și problema universalității actului religios nu este pasibilă de dovedire. Totuși, trebuie să plecăm, în expunerea aceasta, de la analiza datelor fundamentale, adică metoda noastră este, și în cazul acesta de față, tot descriptivă.

1. Momente ale actului religios

În actul religios noi avem de-a face cu un fel de punere în posesie a subiectului asupra obiectului, adică subiectul intră în stăpânirea

obiectului. Realizarea unității acesteia a actului religios constă tocmai într-o întrepătrundere a celor doi poli ai actului. Deci subiectul, unul din cei doi poli, omul, conștiința umană în genere, pune stăpânire asupra obiectului. Aceasta este schema generală a procesului. Numai că, în acest proces de punere în posesie, distingem două acte bine despicate: este, în primul rând, actul prin care subiectul se îndreaptă asupra obiectului și ia contact cu el, îl mărginește, îl definește, îl încadrează în spiritul acesta că, precizându-i în esența lui, îl cunoaște, ia contact cu el. Un al doilea moment, deci al doilea act, deosebit de acesta, este propriu-zis actul de luare în posesie.

În ce constă această luare în posesie? Constă în nici mai mult nici mai puțin decât în identificarea subiectului cu obiectul. Ce însemnează identificare în cazul acesta? Însemnează, propriu-zis, nu contopirea unuia în celălalt ci altceva, deosebit, sau, într-o expresie obișnuită: sunt ceea ce ești, te pot înlocui, pot sta pentru tine. Vasăzică, nu o contopire definitivă în sensul că unul devine celălalt, dar un fel de apropiere, un fel de înlocuire, sau o calitate funcțională de a înlocui un obiect prin celălalt, subiectul pe obiect și, evident, obiectul pe subiect. Lucrul nu se poate spune așa de clar, dar identificarea, în cazul despre care vorbesc acum, nu este completă, în sensul că unul dintre termeni nu capătă conștiința sau nu-și însușește conștiința celui de-al doilea. Adică, dacă punem în prezență conștiința și pe Dumnezeu, conștiința umană, în procesul acesta de identificare, nu devine propriu-zis divinitate, nu capătă caracterele divinității, și, totuși, conștiința umană se simte oarecum de aceeași natură cu divinitatea. De aceea, ziceam: se identifică și, totuși, nu este identificare.

2. Sensuri ale termenului de credință

Dar procesul pe care vi-l descriu acum are un nume mult mai simplu, pe care-l cunoașteți: este așa-numita credință. Numai că și credința are, și ea, două sensuri diferite: eu cred că se va întâmpla ceva, este un sens; eu cred în ceva, este celălalt sens. Aceste două sensuri nu se pot confunda, iar în procesul religios, numai „eu cred în ceva“ are sens, are rost.

Lucrurile acestea vi le spun pentru că sunt direcțiuni în filosofia religiei și în anumite feluri de a interpreta religia chiar; vasăzică, în afară de filosofie, și în trăirea religioasă, care se depărtează de la acest punct de vedere.

Mi se pare că vă spuneam altă dată despre un prieten al meu, care

spunea: Eu nu cred în Dumnezeu! De ce? Pentru că nu am siguranța existenței lui Dumnezeu. Dar d-ta crezi că acum afară este ziuă? D-ta știi că afară este ziuă. Ei bine, eu, cu siguranța cu care d-ta crezi că acum e ziuă afară, cu aceeași siguranță eu știu că este Dumnezeu. Prin urmare, nu credea că există Dumnezeu, nu știa precis că există.

Ce este aceasta? Este pur și simplu o deviere de la linia adevărată a problemei.

Dar credința, pe lângă cele două înțelesuri stabilite, are, pe drept sau pe nedrept, și o mulțime de alte funcțiuni. Pentru unii credința înseamnă pur și simplu un nou mijloc de cunoștință. Vă spuneam rândul trecut că sunt unele adevăruri de care nu putem să luăm contact direct, și arunci garantează, pentru valabilitatea adevărului acesta, altceva: existența Americii este garantată de cei care au văzut-o, de afirmațiunea lor.

Ei bine, nu zic că acest fel de a cunoaște înseamnă credință. Propriu-zis aceasta nu este credință, ci este altceva, este o transmitere a adevărului, o transmitere a unei afirmări — transmitere care nu garantează, prin ea însăși, conținutul afirmațiunii, ci care depinde de prestigiul celui care face afirmația. Vasăzică, este un adevăr a cărui fundare stă în elemente exterioare adevărului însuși. Aceasta — zic unii — ar fi credința. Aceasta propriu-zis nu este credință; eu te cred pe d-ta când îmi spui că există America, dar aceasta nu înseamnă că eu cred în d-ta, ci înseamnă pur și simplu că te cred pe d-ta, adică zic că ai dreptate, am eu motivele mele pentru care nu pun la îndoială afirmația d-tale — atât, și nimic mai mult.

A spune: „Nu cred în Dumnezeu pentru că nu sunt sigur că există“ este cea mai mare greșeală. Pentru că, a crede în Dumnezeu este una, și a crede că există Dumnezeu este alta. A crede că există Dumnezeu este, aproximativ, a fi convins de existența lui; pe când a crede în Dumnezeu este ceea ce am să vă spun acum.

Vasăzică, credința, actul de credință, are două interpretări: cred în cineva și cred pe cineva.

A crede pe cineva, este tocmai rădăcina aceasta de cunoaștere; a crede în cineva este rădăcina religioasă a actului religios.

Ei bine, a crede în cineva este tocmai ceea ce vă spuneam adineauri: înseamnă a te identifica cu celălalt obiect, în marginile pe care le și indicasem. Aceasta înseamnă actul de credință propriu-zis.

3. Credința ca act omenesc universal

Astfel pusă problema, adică distingând în actul religios cele două

rădăcini, precizarea obiectului și luarea în posesiune propriu-zis a obiectului, identificarea cu obiectul, vedeți că însăși problema actului religios ia altă înfățișare.

Întrebarea pe care trebuie să ne-o punem însă imediat este următoarea: actul acesta de credință este un act universal sau nu? Nu este greu de răspuns la această întrebare. Actul de credință este desigur un act universal, adică toată lumea trăiește acest act de credință. A crede în ceva, indiferent dacă este Dumnezeu sau altceva acel ceva, este un act universal, este un act pe care-l trăiește toată lumea. Nu este nevoie să dovedesc lucrul acesta, este un lucru de experiență, după cum lucru de experiență este că toată lumea vede ceva. Nu se poate dovedi că toată lumea vede ceva, dar acesta este un lucru care se trăiește direct, este un fapt care se petrece, și faptele care se petrec, după cum am mai spus, nu se pot dovedi.

Prin urmare, credința în ceva este un fapt universal omenesc, orice conștiință omenească trăiește acest act de credință.

4. Varietatea obiectelor credinței

Orice act de credință are cei doi poli pe care i-am indicat adineauri, dintre care unul este întotdeauna conștiința omenească. Dar celălalt pol? Celălalt pol variază.

Don Juan — d-voastră îl cunoașteți — trăiește și el un act de credință, numai că celălalt pol al actului acesta este veșnicul feminin. Una din interpretările ce se dau lui Don Juan este că el, propriu-zis, nu iubea, în toate femeile pe care le-a iubit, pe o anumită femeie, ci realiza pur și simplu iubirea, adică iubea iubirea însăși. Iubirea aceasta devenise pentru el un fel de absolut hipostaziat, care trecea dincolo de limitele lumii. Vasăzică, actul continuu de iubire al lui Don Juan este ceva analog cu actul de credință, el se identifică cu iubirea însăși. De aceea se zice: Don Juan este simbolul iubirii. De ce? Ce înseamnează aceasta? Este identificarea cu iubirea însăși. Un caz.

Alt caz. Vă aduceți aminte, desigur, din psihologia pe care ați făcut-o în clasa a VII-a secundară, de cazul acelui ungur care, pe vremea Comunei din Paris, ședea pe un scaun, cu picioarele într-o ladă și făcea matematică. Era un pasionat al științei. Ce înseamnează aceasta? Mai mult sau mai puțin fiecare dintre noi facem știință, mai mult sau mai puțin fiecare ne ocupăm cu probleme de știință; dar, pentru fiecare dintre noi, știința constituie un domeniu de cercetare și are o înfățișare contingentă, adică din lumea realității sensibile. Pentru maniacul pe care vi-l amintii adineaori, știința devine, și ea,

un fel de absolut, se hipostaziază și ea dincolo de limitele realității sensibile și, prin urmare, trăia el în actul acesta sau în activitatea lui științifică, care de altfel n-a ajuns la nici un rezultat; activitatea aceasta a lui științifică era propriu-zis numai o manifestare a actului de credință pe care-l trăia el în fiecare clipă, în legătura aceasta dintre el și știința hipostaziată. Vasăzică, tot un act de credință. El credea în știință.

Exemple de acestea se pot înmulți la infinit. Ce credeți că este mamonismul, iubirea de bani, decât tot un act de credință și, aș zice, un act deviat de credință? De ce deviat? În toate raporturile acestea pe care le-am înșirat se petrece ceva neobișnuit; și anume, parte din faptele de toate zilele pierd caracterul lor de fapte din viața de toate zilele și se ridică pe un piedestal care le schimbă oarecum natura. Știința pe care o facem fiecare, și pe care fiecare om de știință sau cei mai mulți oameni de știință o fac oarecum fără să-și dea seama ce fac, devine dintr-o dată un fel de idol. Și la Don Juan iubirea este tot un fel de idol și fiecare realizare a iubirii, adică fiecare dintre cucoane, este ridicată pe piedestalul acesta al idolului.

Care este proprietatea actului acesta? Este că faptul real se denaturează, în sensul că-și pierde caracterul său real, dar, în schimb, capătă o forță, n-aș zice expresivă, dimpotrivă, o forță de a aduna toate realitățile în el însuși, le anexează, absoarbe toate realitățile în el și devine un fel de exponent al realității. Sunt fapte cu un caracter absorbant. Din toate realitățile câte există în asemenea împrejurări, actul de credință acesta, pe care-l trăiesc oamenii, în actul acesta de credință, nu mai există decât subiectul și obiectul, care obiect este un fel de simbol al întregii realități sau, cel puțin, dacă nu este un simbol, întrece în importanță, absoarbe interesul care ar trebui în chip normal să se răspândească asupra întregii realități.

Faptul acesta nou, sau calitatea aceasta nouă pe care o capătă idealul acesta hipostaziat, cel de-al doilea termen, are toate caracterele absolutului, nu face parte din realitatea sensibilă, el transgresează asupra acestei realități, trece dincolo de limitele ei, tranziază, cu un alt termen, sau transcende toată realitatea.

Faptul de credință este un fapt universal, după cum spuneam; dar, dacă băgăm de seamă, termenul al doilea, idealul hipostaziat, iese din funcțiunea lui normală. Care este funcțiunea normală a științei? Să cunoaștem într-un anumit fel realitatea, adică să ne orientăm într-un anumit fel în realitate. Care este funcțiunea normală în actul acesta de credință? Să absoarbă toată viața subiectului. Are vreun scop

cercetarea științifică în cazul acesta? Nu. De aceea este și foarte normal cazul ungurului pe care-l citam. Psihologia zicea, cu un fel de dispreț: și vă închipuiți că în toată viața lui nu a făcut nimic! Dar tocmai faptul acesta arată că avem de-a face cu ceva caracteristic, adică funcțiunea științei nu mai este îndeplinită.

Deci, forțând, așezarea în acest al doilea pol al actului de credință nu mai îndeplinește funcțiunea științei, nu mai este știință, ci este altceva, este pur și simplu cel de-al doilea termen al actului de credință; nu mai stă în funcțiunea necesității cunoașterii noastre sub raportul cunoașterii, ci stă în funcțiunea necesității cunoașterii noastre sub raportul absolutului. Și atunci, întrebarea pe care trebuie să și-o pună psihologia era nu dacă respectivul a descoperit ceva în matematică, ci dacă, în adevăr, matematica aceasta pe care el o făcea așa cum știa el să o facă îi împlinea necesitățile lui spirituale. Aci este însuși miezul problemei.

Vasăzică, pentru ca să nu pierdem șirul: există un act de credință care este universal. Dar acest act de credință poate să aibă diferite obiecte la polul opus. Un pol este același, subiectul care gândește, care trăiește, celălalt poate să se deosebească. Patriotismul este tot un act de credință, la capătul căruia se află patria; cazul lui Don Juan, tot un act de credință; iubirea de știință, tot un act de credință; și, în sfârșit, actul religios însuși, tot un act de credință.

5. Nodul problemei. Forma autentică și forme denaturate ale absolutului

Dar, între toate obiectele pe care vi le înfățișez există o deosebire: ele nu sunt propriu-zis omogene. Adică, dacă divinitatea are o existență și îndeplinește o funcțiune, știința, iubirea, națiunea, patria au două esențe și împlinesc două funcțiuni. Patria este o realitate și are o funcțiune, dar patria în patriotismul propriu-zis este altă realitate și are altă funcțiune. Știința, tot așa. Vasăzică, pentru ca națiunea, patria, știința, iubirea ețetera să poată deveni, în adevăr, al doilea pol al procesului, al procesului acesta de credință, ele trebuie să se denatureze, să-și schimbe esența și să-și schimbe funcțiunea. Ce fel de esență și ce fel de funcțiune trebuie să capete? Din realitate sensibilă să se transforme în absolut, din parte să devină esență; adică, din parte să devie, propriu-zis, tot. Aci este, după cum spuneam mai sus, nodul problemei. Întrebarea pe care ne-o punem este: nu cumva toate cazurile acestea, patriotism, naționalism, erotomanie, obsesiunea de știință, nu cumva sunt ele numai cazuri

deviate, nu cumva, adică, actul de credință și-a greșit obiectul la care se aplică? Evident că așa este. Fiindcă, pentru ca știința să devină obiect al acestui act de credință, trebuie să înceteze să mai fie știință, și nu întru atât întrucât este știință poate să îndeplinească funcțiunea de al doilea pol al actului de credință, ci numai întru atât întrucât devine absolut. Dacă știința nu ar putea să se depersonalizeze, să devină absolut, nu ar putea să îndeplinească funcțiunea de al doilea pol. Și atunci, suntem destul de aproape de punctul la care voiam să ajungem: atunci actul de credință, chiar atunci când în al doilea pol stă Dumnezeu, este actul religios. Actul de credință este în adevăr un act universal, numai că, în această universalitate a lui, este trăit adeseori fals; adică, orientarea noastră spirituală se face în chip greșit, nu către adevărul absolut, adică către Dumnezeu, ci către un fel de înlocuitor, de *Ersatz* al absolutului acesta adevărat, adică o orientare greșită; dar trăind totuși necesitatea aceasta de a ne învârti într-o sferă a absolutului, noi, oamenii, punem în locul celuilalt pol ceva creat de noi înșine; adică luăm ceva din viața aceasta și îl ridicăm, din realitatea sensibilă, la absolut. Acesta este procesul care se întâmplă. Și astfel, se naște încă un aspect al lucrurilor despre care vorbeam mai sus: cum se dovedește existența lui Dumnezeu? Spuneam: existența nu se dovedește, se trăiește, în adevăr, dacă stai în fața unuia care nu crede, ce ai să faci? Să începi să-i aduci argumente, să-i arăți că există pentru cutare sau cutare motiv? Aceasta a făcut-o intelectualismul tomist, care are pretențiunea că are suficiente argumente ca să dovedească existența lui Dumnezeu, însăși cartea pe care, de altfel, v-am și recomandat-o, aceea a lui Maritain: *Reflexions sur l'Intelligence!*[7a] — stă pe același punct de vedere care, însă, pentru mine este fundamental fals. Nici unul din argumentele acestea raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu nu stă în picioare.

6. Concluzie. Necesitatea trecerii de la idol la Dumnezeu

Și atunci, care este calea? Cred că o vedeți și d-voastră. De îndată ce necesitatea trăirii absolutului este universală, după cum am arătat, dar de îndată ce această trăire a absolutului este falsificată prin înlocuirea lui Dumnezeu, în celălalt pol, prin alte diferite ingrediente, atunci calea este alta: să arăți preopinentului tău că anume obiect, în care crede el, nu este propriu-zis decât un obiect contingent și relativ. Prin urmare, calea pe care trebuie s-o urmezi nu este o cale pozitivă, ci una negativă, pentru că, propriu-zis, negativă este tocmai

înlocuirea lui Dumnezeu cu celălalt obiect; adică, se adaugă ceva atunci când înlocuiesc pe Dumnezeu prin — hai să zicem — știință. A trăi actul religios, a trăi absolut în forma eu — Dumnezeu, este stare normală a conștiinței umane.

Deci, atunci când trăiesc actul acesta de credință nu în forma aceasta, eu — Dumnezeu, ci, eu — știință, se adaugă un element în plus, adică s-a înlăturat obiectul divinității și s-a înlocuit acest obiect, divinitate, cu obiectul știință, care a fost sublimat, care a fost absolutizat. Vasăzică, are loc procesul acesta de înlocuire a divinității prin noul idol ce și l-a creat omenirea. Deci, calea de îndrumare la Dumnezeu nu este propriu-zis instaurarea divinității; instaurarea divinității se face de la sine, atunci când înlături idolul care a înlocuit divinitatea, adică conștiința omenească intră în normalul ei și trăiește actul acesta religios în forma lui adevărată, în forma lui normală.

Dându-vă câteva considerațiuni asupra actului religios, vă spuneam, de la început, că nu este bine să așteptați ca eu să vă dovedesc universalitatea actului acesta, fiindcă argumente pe acest teren nu se găsesc. Ceea ce fac eu este să vă expun situațiunea pur și simplu și, ca să mă rezum, situațiunea este aceasta, punctul principal este acesta: actul de credință este momentul în care, în actul religios, subiectul se identifică cu obiectul. Acest act de identificare cu absolutul este un act general uman și recunoscut ca atare. Pentru că nu se va găsi nimeni care să spună că nu trăiește, că există om care să nu trăiască absolutul, numai că absolutul acesta se trăiește în anumite forme, în diferite forme, unele autentice, altele denaturate. Formele denaturate sunt formele în care obiectul absolut, propriu-zis, prin esența, prin natura lui absolut, este înlocuit printr-un obiect din lumea sensibilă ridicat la demnitatea absolutului.

Înlăturarea acestor obiecte aduce imediat după sine instaurarea procesului religios în formele lui normale, adică legătura de la om la Dumnezeu. Iată, prin urmare, de ce actul religios este un act universal.

Rămâne numai să avem în noi tăria de suflet și tăria de minte pentru ca în adevăr să pătrundem formele în care trăim noi absolutul și să înlăturăm ceea ce este de înlăturat, dacă este în adevăr de înlăturat ceva.

[7a]↑ Jacques Maritain, Reflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre. 2e edition. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1926. (Ed. I, 1925.)

VIII. Actul religios ca act personal

[21 martie 1925]
1. Morala și religia în fața acțiunii
2. Morala și binele absolut
3. Cultul și structura religioasă
4. Digresiune. Cultul grec în cadrul cultului catolic
5. Actul religios — act social sau act personal?
6. Actul de iubire în cadrul dogmatic-istoric
7. Scăderea religiozității în lumea contemporană

Am încheiat cu considerațiunile ce aveam intențiunea să le dau asupra primei noastre probleme, adică problema structurii actului religios. Azi vom trece să studiem chestiunea actului religios, adică a acțiunii, a realizării acestui act din punctul de vedere individual, adică a acțiunii pe care conștiința sau omul în genere o fac sub influența directă a actului religios.

Evident că trebuie să treacă în viața omenească ceva din actul acesta religios; adică, este evident că trebuie să se răsfrângă, pentru că el este o realitate, tinde să se realizeze oarecum în afară. Realizarea aceasta a actului de conștiință este în funcțiune nu numai de conștiința noastră propriu-zisă, ci este în funcțiune și de unitatea noastră psiho-fiziologică; adică, întru atât întrucât suntem trup și suflet, și anume o unitate din trup și suflet, actul religios se exprimă, trece în afară, se exteriorizează. Problema aceasta am atins-o noi pe o latură în primele prelegeri. Ea are însă și altă latură.

1. Morala și religia în fața acțiunii

Întru atât întru cât actul religios este trăit, el are anumite efecte, adică determină acțiuni omenești în diferite feluri. Determinarea aceasta este de două ordine: întâi, este o determinare a acțiunii noastre pentru realizarea actului religios însuși, și este, pe urmă, o determinare a acțiunii noastre, întrucât actul religios trăit schimbă structura noastră sufletească. Cum? Ce este Dumnezeu, divinitatea, adică cum cunoaștem noi divinitatea? Este o problemă pe care o vom atinge mai târziu, în partea a doua a considerațiunilor noastre. Totuși, să spunem de azi că noi trăim această divinitate sub anumite calități ale ei. De pildă, când zicem că Dumnezeu este binele, că este un bine suprem, că este un bine absolutizat, conceperea, trăirea lui Dumnezeu ca supremul bine nu poate să fie fără nici o influență

asupra acțiunilor noastre. Vasăzică, aci se pune problema așa-numitei moralități religioase. Adică, acțiunile noastre în viața de toate zilele sunt determinate de conținutul actului religios. Felul în care noi trăim divinitatea în genere în actul religios este determinat și este specific în felul nostru de activitate. Aceasta este latura morală a problemei noastre.

Evident că nu trebuie să credeți că moralitatea și religia sunt unul și același lucru. Moralitatea are două rădăcini, adică două înțelesuri: moralitatea este norma de conducere impusă din afară și moralitatea este, în alt înțeles, sensul general al conducerii noastre. Când moralitatea este norma de conducere impusă nouă oarecum din afară, atunci evident că legătura cu religia poate să fie, dar poate și să nu fie. Moralitatea este, în acest caz, normativă, este bine precizată; cadrele ei sunt bine precizate, direcțiunile în care se mișcă acțiunile noastre sunt bine precizate, pentru că sunt determinate din afară și scopul acțiunii noastre morale este intrarea, adaptarea la numite tipuri din acestea existente.

Dar mai este, cum spuneam, o altă interpretare a moralei. Și anume, morala însemnează pur și simplu linia generală de conduită, stilul de conduită a cuiva. Eu pot să am o unitate în acțiunea mea, care unitate însă să nu aibă nimic de-a face cu ceea ce îmi cere societatea la un moment dat.

Ce este comun la aceste două înțelesuri ale acțiunii? Comun este faptul că toată activitatea mea are un sens. Și, ceva mai mult: nu numai că are un sens, adică o direcțiune, dar că toată activitatea mea îndeplinește anumite scopuri. Propriu-zis este însă morală această activitate a mea în cazul întâi și impropriu nemorală în cazul al doilea. Ei bine, numai acest al doilea caz, adică necesitatea, în legătură cu actul religios și cu viața religioasă, trăirea religioasă de conștiința umană a unei anumite structuri, răsfrângerea acestei structuri în activitatea noastră constituie ceea ce numesc eu propriu-zis morală religioasă, în cazul acesta însă, morala nu vine din afară, ci morala vine oarecum dinăuntru, preexistă structura, și pe urmă vine actul, urmează actul și direcțiunea anumită a actului.

Aceasta însemnează poate că întâi trebuie să ai religia pentru ca apoi să vină morala, cum spune, de pildă, Luther? Nu. Iar ne mișcăm pe un teren foarte primejdios, unde este vorba de subtilități pe muchie de cuțit.

Există un raport între activitatea aceasta morală determinată de actul religios și religie; dar nu se poate spune: religia determină

morala, după cum nu se poate spune nici invers: morala determină religia. Morala și religia sunt una. Actul religios se adâncește printr-o anumită practică morală și practica morală se precizează prin predicarea unui act numit religios. Tocmai aceasta este legătura, tocmai aceasta arată legătura indispensabilă dintre actul religios și morala aceasta, pe care am încercuit-o aci.

2. Morala și binele absolut

Dar să ne întoarcem la punctul nostru de plecare.

Dacă considerăm pe Dumnezeu ca pe un suprem bine și dacă, pe de altă parte, lucrăm în conformitate cu binele, adică principiul meu de acțiune este binele, așa cum îl înțeleg eu, atunci evident că persistența mea în acțiuni după principiul binelui o să fie bună.

Vedeți, cuvântul acesta: „religios“, nu este un cuvânt obișnuit, după cum nici cuvântul „artist“ nu este un cuvânt obișnuit. Cum credeți că lucrează un sculptor marmura pe care o are în față? Credeți că are o imagine în cap și o pune de-a dreptul în marmură? Niciodată! Lucrând, lui i se precizează liniile în măsura în care lucrează, în măsura în care scoate din marmură, dăltuiește, dă la o parte ceea ce nu trebuie, în aceiași măsură i se precizează imaginea pe care și-a făcut-o. Același lucru și cu scriitorul. Prin urmare, este un fel de cunoaștere care se determină în însuși procesul de cunoaștere. Așa este și această cunoaștere religioasă, și așa este și cu acțiunea aceasta religios-morală: cunoașterea supremului bine acționând după principiul binelui și acționarea după principiul acestui bine și cunoștința binelui, într-o continuă legătură. Nu este vorba aci de secvență precisă, de chestiunea de a se ști ce a fost întâi: găina sau oul; găina și oul, în planul acesta de realitate, sunt oarecum coexistente și, pe măsură ce procesul acesta înaintează și este trăit, pe aceeași măsură și diferențierea activității de obiect. Dar obiectul și activitatea la început sunt unul și același lucru. Și tocmai conlucrarea, adică lucrarea mea personală pe ambele terenuri, aduce cu sine precizarea obiectelor puse în prezență. Aceasta este moralitatea religioasă. Nu aceasta este însă cealaltă moralitate. Moralitatea cealaltă se justifică în altceva decât în absolut. Moralitatea aceasta, pe care am văzut-o acum, se justifică în absolut, adică este realizarea vieții mele după indicațiunile absolutului; este, pe de altă parte, după cum vă spuneam, realizarea însăși a absolutului. Morala cealaltă era justificată în ceva de un ordin diferit, în, hai să zicem, idealuri de natură contingență. Un om poate să fie

perfect moral fără să subordoneze activitatea lui binelui absolut. Un om care respectă în totul legislațiunea unei societăți, care nu o respectă de formă, ci o respectă în fond, este un om perfect moral, deși legislațiunea și moralitatea, faptul juridic și faptul moral sunt lucruri cu totul diferite. Cu toate acestea, adaptarea la un sistem de legislațiune poate să creeze, pentru noi, imaginea moralității. Dar acest sistem de legi nu este reprezentarea absolutului, ci este ieșit din necesitățile societății pentru care este creat și reprezintă, până la un punct, etosul, structura sufletească a acestei societăți. Prin urmare, trebuie să deosebim între morala aceasta și morala cealaltă.

3. Cultul și structura religioasă

Moralitatea de ordin religios este, prin urmare, trăire a actului religios și, în același timp, expresie a acestui act. Vasăzică, este un fel de exprimare a actului. Dar, numai aceasta? Evident, mai sunt și altele; acesta este, ca să zic așa, un fel de realizare dinăuntru în afară a actului religios. Este exteriorizarea, dar nu exteriorizare propriu-zisă în lumea materială, exteriorizare în lumea morală, în lumea sufletească — pentru că actul moral, ca normă de conducere, nu face parte din lumea materială. Actul religios cere însă și o altă exteriorizare, care adeseori ajunge la forme materiale. Această exteriorizare, cea mai cunoscută adică dintre formele acestea de exteriorizare și cea mai la-ndemână, este cultul.

Și cu cultul se întâmplă ceva analog cu ceea ce se întâmplă cu moralitatea. Sunt unii cercetători care cred că religia nu se leagă în chip necesar cu formele de cult; adică, formele de manifestare în afară, formele de expresiune, mai exact, ale actului religios, nu sunt în chip necesar legate de el. Așa spune, de pildă, Schleiermacher.

Dacă prin cult înțelegem totalitatea rezultatelor materiale ale actului religios, și dacă adeseori, cum au înțeles unii, prin cult se înțelege un fel de șabloane, un fel de formule care se învață pe dinafară, religioase, atunci evident că cultul și religiozitatea sunt două lucruri deosebite. Este adevărat că sunt diferite religii care cred acest lucru. Religiile acestea pleacă de la un adevăr de ordin biologic, care nu este tocmai așa de bine verificat. Inconștient, toate religiile care pun preț deosebit pe cult, adică pe formele exterioare de manifestare a sentimentului religios, fac raționamentul pe care l-au făcut psihologii veacului al XIX-lea când spuneau că este de-ajuns să dai unui om expresiunea pe care o are el într-un anumit sentiment, pentru ca el să trăiască și sentimentul; adică, cu un termen pe care-l

cunoaștem cu toții: nu plâng pentru că sunt emoționat, ci sunt emoționat pentru că plâng. Vasăzică, este o teorie care spune că forma de expresie poate să aducă după sine însuși motivul interior al expresiei și, în cazul acesta, evident că cultul sau exercitarea cultului poate să aducă după sine însuși fondul interior sufletesc, adică însuși fondul religios. Deci, pentru ca omul, pentru ca copilul să fie religios, să-l pui în fiecare zi să se închine și să facă mătănii, sau, pentru ca să se păstreze viața religioasă într-o anumită asociațiune profesională, trebuie să se facă rugăciuni adesea, după un program, după un anumit tipic ețetera.

Nu zic că asemenea procedee, care sunt de origine pur pedagogice, nu pot să aibă o influență oarecare asupra religiozității; dar influența aceasta poate să fie și iluzorie; și anume, pentru foarte simplul motiv că exercitarea unui anumit gest, în anumite împrejurări, poate să se mecanicizeze, să se golească de sentiment și, în cazul acesta, să nu mai poată în nici un chip să aducă în conștiința respectivului aducerea aminte a faptului sufletesc viu și originar — lucru pe care-l cunoașteți din pedagogie.

Bine, dar numai acesta este cultul propriu-zis? Dacă priviți la origine lucrul, cultul are un alt rost: cultul este expresiunea unui fond. Și expresiunea fondului acestuia, dacă nu este valabil numai pentru sine însuși, cum pretind religiile pe care vi le-am înfățișat eu, apoi în adevăr că el nici nu poate să lipsească complet, pentru că propriu-zis nu trăiesc o stare sufletească decât într-un anumit complex. Ce este propriu-zis mimica, ce sunt gesturile pe care le facem noi când vorbim? Sunt tocmai necesitatea de exteriorizare completă a faptului interior; adică, ceea ce nu izbutesc eu să trăiesc așa de intens încât să exprim numai printr-un singur mijloc de expresiune, încerc să complinesc prin alte mijloace, lăturalnice. Eu fac gesturi nu pentru că gestul ar fi frumos, ci pentru că gestul — cum sunt gesturile acelea studiate în oglindă —, dar pentru că gestul acesta pornește din același fond interior din care pornește și vorba și pentru că gesturile acestea nu fac decât să complinească vorba.

Deci, atunci când este vorba ca actul să se realizeze, el caută mai multe căi de realizare, un complex de căi de realizare, a căror unitate singură dă actul întreg. Privită din partea cealaltă chestiunea, ea se pune așa: actul se realizează în anumite feluri; adică, îl trăiești interior și se realizează în afară. Aceste două laturi sunt oarecum complementare. Dacă nu poate să existe, în cazul întâi, gestul singur care să creeze, care să aducă după sine fondul sufletesc religios, tot

astfel fondul sufletesc religios nu poate să existe în plenitudinea lui fără exprimare exterioară, fără exteriorizare, fără trecere în afară; și, același lucru ce s-a petrecut în cazul întâi se întâmplă și aici: gestul, exteriorizarea, adică cultul în genere este în același timp o adâncire a actului religios; în măsura în care acest act se adâncește, exprimarea religioasă se precizează ea însăși. Aceasta înseamnează că există foarte strânsă legătură între actul religios, între credințe prin urmare, și cult, dar că în actul religios complet nu ne putem sprijini numai pe unul dintre acești termeni.

4. Digresiune. Cultul grec în cadrul cultului catolic

În legătură cu aceasta, o mică digresiune, care este foarte la locul ei aci. Știți că există biserici și culturi deosebite pentru fiecare biserică. Unele biserici mari vor să facă o trecere înspre altele, pentru ca să capteze de la celelalte biserici credincioși. Și atunci, eu, confesiunea A, admit, în cadrul confesiunii mele precise și în cadrul dogmei mele precise, ca cultul să fie de alt fel. Știți că în biserica apuseană, în biserica universală catolică, există azi două culturi deosebite: cultul latin și cultul grec. Ce înseamnează aceasta? Pe deasupra, nimic, în fond, un lucru primejdios, nu pentru acei care trebuie să fie captați, ci tocmai pentru aceia care exercită acțiunea de captare. Ce înseamnează cult, veți înțelege numaidecât atunci când vă veți da seama de legătura dintre actul religios și expresiunea acestui act; adică, structura intimă a actului religios este determinantă pentru forma de exprimare. De pildă, acel care se roagă în genunchi, cu siguranță că are o altă imagine sau trăiește altfel, într-o altă tonalitate, actul religios, decât acela care se roagă în picioare. Acei care se roagă cu ochii închiși, concentrați, văd altfel, sub raport religios, universul decât acela care ar rămâne extatic, cu ochii deschiși, cu brațele date în lături. Să nu credeți că pentru fiecare religie există un cult special. Mi-aduc aminte, eram acum câțiva ani la Mannheim. O cunoștință a mea care făcea sculptură, o femeie, care mai mult gândea decât sculpta, a făcut în lemn o foarte frumoasă figură a lui Moise. Era un Moise dat pe spate, tocmai în atitudinea aceasta de extaz, cu capul plecat pe spate, cu mâinile întinse. Foarte ciudat, din câți au văzut figura aceasta, nici unul nu a putut să spună că acesta era Moise. Se vedea că este o figură religioasă, dar nimeni nu a putut să spună că este Moise. Pentru ce? Pentru că etosul, structura religioasă nu este aceasta. Elementul fundamental în mozaism este tocmai voința, expresiunea voinței, și de aceea

înfățișarea pe care a dat-o Michelangelo lui Moise este aceea a unui om bine făcut, cu privirea puternică, care stăpânește. Pe când Moise celălalt, cel care primește harul dumnezeiesc, cum se zice în limbagiul bisericesc, nu impresionează pe nimeni.

Vasăzică, există o strânsă legătură religioasă între cult și structura religioasă, între felul de a se ruga și structura religioasă. Vasăzică, dacă o religie admite ca credincioșii să se închine în alte forme cultice, riscă atunci ca întregul substrat sufletesc să se transforme. Este numai un fel de superioritate faptul care se spune că uniții ar fi un fel de capcană pentru ortodoxie; din contră, ei sunt un fel de capcană a ortodoxiei pentru catolicism. Pentru că ortodoxul, întrucât este ortodox și întrucât intră în biserică, în biserica aceasta unită, dar se roagă după cultul ortodox, tot ortodox rămâne; pe când catolicul, când va învăța, dacă va putea să învețe, să se roage după cultul ortodox, încetează să mai fie catolic. Aceasta este importanța pe care o are cultul față de religie și religia față de cult.

5. Actul religios — act social sau act personal?

Cu aceste considerațiuni este adevărat că ieșim din individual și cu trecerea la exprimarea vieții religioase noi atingem acum, iarăși, o mare problemă, de asemenea de mare importanță pentru înțelegerea religiei și a religiozității: ce este un fapt individual și ce este un fapt social?

Biserica latină de Apus are un dicton: *unus christianus, nullus christianus.* Un creștin, nu însemnează nici un creștin. Adică: pentru ca să fii creștin, trebuie să trăiești într-o comunitate religioasă.

De unde afirmarea acesta? Este adevărat că se zice: unde vor fi doi sau trei în numele meu, acolo voi fi și eu între dânșii. Acestea sunt fundările istoric-dogmatice ale problemei, care nu ne interesează. Pe noi ne interesează substratul filosofic. Și atunci, de unde acest dicton? V-am mai vorbit eu despre problema iubirii în creștinism. Tot aci este și originea acestei afirmațiuni. Actul religios, din cele ce am spus până acum, se vede foarte bine că presupune doi termeni: unul, conștiința omenească, celălalt, absolutul; că această conștiință omenească trebuie să fie întreaga conștiință omenească, adică să fie conștiința solidarității omenești. Aceasta nu rezultă deocamdată din analiza pe care am făcut-o. Totuși, creștinismul catolic zice: nu. Trebuie să adăugăm încă ceva, și anume: actul religios nu are doi poli în forma aceasta, ci un pol este absolutul, iar celălalt este solidaritatea conștiințelor umane. Cu alte cuvinte, în

celălalt pol stă întreaga omenire considerată ca un fel de corporațiune, de comunitate.

6. Actul de iubire în cadrul dogmatic-istoric

Necesitatea acestei comunități nu o văd, ea nu se deduce din actul religios. Căci, cum am putea în adevăr să ajungem la conștiința comunității? Eu, personal, declar că nu am această conștiință a solidarității cu toată omenirea. Iată care este raționamentul celor care susțin acest lucru: actul fundamental de legătură între om și Dumnezeu este actul de iubire. Același act de iubire este hotărâtor și pentru toată omenirea. Adică, în momentul în care actul de iubire are funcțiunea lui maximă, el leagă pe om de ceilalți oameni. De unde este dedusă această afirmație? Prima afirmație este: actul de iubire este legătura fundamentală dintre om și Dumnezeu. Dar dacă este extins la maximum, acest act de iubire cuprinde și legătura dintre toți oamenii.

Ei bine, dacă ei scot problema din cadrul religios-filosofic și o trec în cadrul argumentărilor logice, să o urmărim puțin în acest cadru.

Pentru ca afirmațiunea să fie valabilă, se cere un lucru, și anume, ca actul de iubire de la om la Dumnezeu să fie de aceeași esență cu actul de iubire de la om la om. Adică, să fie același act de iubire care, prin potențarea lui, să se extindă la întreaga existență, să treacă asupra absolutului ca și asupra realității sensibile. Cine afirmă aceasta? Catolicismul creștin sau creștinismul catolic. Pe ce se sprijină? Pe Evanghelie? Care este, după Evanghelie, prima îndatorire a ta? Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, din toată inima și din tot sufletul tău. Și a doua regulă: iar pe aproapele tău ca pe tine însuți. Va să zică, este tot una? Pe aproapele tău îl iubești ca pe tine însuți, dar pe Domnul Dumnezeul tău? Din tot sufletul tău și din toată inima ta. Adică, pe Dumnezeu îl iubești cu spiritul în actul religios. Pe tine cum te iubești? Cu spiritul și cu trupul, ca om. Pe Dumnezeu îl iubești ca Dumnezeu, pe aproapele tău îl iubești ca om. Vasăzică, actul de iubire nu are un singur sens, chiar aci, pe terenul dogmatic-istoric, ci are două sensuri, deosebite. Prin urmare, iubirea către aproape nu este fundată în iubirea către Dumnezeu; orice ar spune teologia catolică, sunt două acte distincte. Comunitatea aceasta de iubire pe care creștinismul catolic vrea să ne-o impună ca o consecință a iubirii de Dumnezeu nu se ține în picioare, tocmai pentru că textele religiei sunt clare — textele religiei creștine —; adică, iubirea către Dumnezeu este una și iubirea către aproape este alta. Este, de o parte,

iubirea către absolut, de altă parte iubirea către om, care sunt două lucruri distincte unul de celălalt. Vasăzică, argumentul propriu-zis pentru extinderea conceptului de iubire la aproapele meu nu există. Vasăzică, situația de fapt în domeniul istoric ne impune o solidaritate a tuturor oamenilor, iar pe de altă parte analiza actului religios, a faptului religios, așa cum am făcut-o noi aci, nu ne duce deloc la concluziunea că într-un pol trebuie să fie absolutul, iar în celălalt pol toată omenirea.

7. Scăderea religiozității în lumea contemporană

Prin urmare, noi rămânem la ceea ce am spus până acum, că actul religios nu este un act social, ci actul religios este un act personal, individual, că trăirea divinității și trăirea absolutului se pot face foarte bine cu ignorarea tuturor celor din jurul nostru; și atunci, consecința imediată este absurditatea tuturor acelora care consideră religia ca un fel de armă pentru liniștirea lucrurilor.

Schopenhauerienii care zic: „Religia — metafizica pentru proști!“, provocați de Platon, care zice: „Vai de mine! Dacă se iese din religie, trebuie să se mărească numărul jandarmilor!“ Cu alte cuvinte, nu este nici o legătură: moralitatea pe care o impune religia, așa cum am arătat-o eu, nu impune o acțiune în sensul bunei conviețuiri cu ceilalți. Ceilalți nici nu mă interesează; propriu-zis, nici nu există. Adică, religiozitatea care se sprijină pe legătura directă dintre individ și absolut este — *horrible auditu*[8a] — anarhică!

Lucrurile trebuie spuse chiar în forma aceasta foarte puțin recomandabilă pe vremea tulburărilor europene. Lucrurile trebuiesc spuse din interes pentru viața noastră religioasă, a fiecăruia, pentru că dacă există o scădere a religiozității, adică dacă există nenorocirea aceasta pentru omenire, că nu mai poate să trăiască liniștită și în toată plenitudinea legătura cu absolutul, este tocmai pentru că religiozitatea a fost fals înțeleasă și a fost pusă în funcțiune de raporturi sociale.

Pe o catedră de filosofie, chiar pe un scaun, numai, de filosofie, trebuie să avem cel puțin atâta sinceritate și atâta curaj să spunem lucrurilor pe nume. În ceea ce mă privește, le spun, cu atât mai mult cu cât eu am de apărat ceva care nu este propriu-zis nici liniște de un ceas a unui oraș, ci este, așa cum înțeleg eu, însăși posibilitatea de salvare a omenirii.

[8a]↑ Groaznic de auzit (lat).

IX. Social și cognitiv în constituirea conștiinței religioase

[27 martie 1925]

1. Creștinismul și disoluțiunea lumii antice
2. Religia ca potențare a vieții spirituale
3. Religia și viața socială în iudaism și în creștinism
4. Ascetismul ca ideal de viață religioasă. Practica apuseană și cea răsăriteană
5. Convingerea religioasă
6. Cunoașterea științifică, cea filosofică și cea religioasă
7. Ideea de Dumnezeu în filosofie și în religie
8. Caracterul emoțional al cunoașterii religioase
9. Emoțiune și personalitate

Concluziunile la care am ajuns în prelegerea trecută, oricât de surprinzătoare ar fi părut ele față de concepțiunea actuală a religiei și față de rolul care se asignează acestei activități spirituale în societatea de astăzi, nu sunt așa de revoluționare cum ar părea la prima înfățișare. Noi am încercat să fundăm concluziile acestea în două ordine deosebite. Vă aduceți aminte din prelegerile anterioare că prima fundare a constat în analiza actului religios, ajungând la concluzia că sunt necesari doi termeni în orice act religios, din care unul, obiectul asupra căruia țintește actul religios, și celălalt, subiectul, adică elementul de la care pleacă actul religios, sau punctul de plecare al actului religios.

În al doilea rând, noi am fundat afirmația noastră trecută pe a doua analiză, de ordin nu atât sistematic, cât mai mult dogmatic-istoric, arătând anume că nu se poate presupune ca momentul subiectiv să fie o colectivitate.

Afirmând caracterul individual al elementului subiectiv, reducem prin urmare presupoziția, care poate să conducă la o concepție socială a actului religios, și reducem, prin urmare, și concepția aceasta a actului religios.

1. Creștinismul și disoluțiunea lumii antice

Cum vă spuneam, concluzia ar fi putut să pară cam radicală, dar nu putea decât să corespundă unei anumite situațiuni istorice. Dacă vă amintiți începutul istoriei creștinismului — și mă raportez la creștinism pentru că este una dintre religiile care sunt obiective, adică al căror proces de desfășurare și obiectivare este mai complet

—, atunci vă puteți aminti că în adevăr în desfășurarea creștinismului au zăcut cele mai multe dintre motivele de disoluție ale societății din acea vreme. Evident că, știind punctul meu de vedere, d-voastră nu o să spuneți că acest creștinism este cauza disoluțiunii lumii antice, dar o să vă închipuiți că creștinismul și disoluțiunea lumii antice sunt două fenomene concomitente; adică, fără să stea într-un raport de cauzalitate, nu e mai puțin adevărat că nici creștinismul și nici disoluțiunea lumii antice nu țintesc înspre același proces care s-a întâmplat sub ochii istoriei, și anume, procesul de dezagregare socială provocat de lipsa de interes social în orientarea omenirii.

Va să zică, vedeți că, în adevăr, religia conține acest element social. O să ziceți că în alte împrejurări religia n-a fost un element social, ci dimpotrivă, ea joacă un rol tocmai de unificare socială. Eu o să vă răspund că d-voastră confundați elementele cultice dintr-o religie oarecare cu însuși actul religios, adică trăirea divinității și atunci, dacă nu mai aveți nimic de obiectat, ne-am înțeles.

2. Religia ca potențare a vieții spirituale

Sunt însă alte elemente de esența religiei care militează pentru același punct de vedere pe care vi l-am spus rândul trecut. În adevăr, religia însemnează, înainte de orice orientare spirituală, potențare a vieții spirituale pentru ea însăși, în sensul acesta, religia mai însemnează întoarcerea de la lumea reală și de la realitatea sensibilă și transportarea centrului de gravitație al interesului vieții noastre dincolo de limitele acestei realități. Aceasta este explicabil, între altele, mitul acesta al vieții viitoare, problema vieții nu este propriu-zis o problemă de metafizică, ci pur și simplu una religioasă. Este adevărat că originile acestei probleme sunt mai mult de natură morală. Pentru prima oară există pe lume oameni de bine și oameni răi, există un Dumnezeu care stă deasupra celor buni și răi și care-i judecă; și totuși, oamenii buni trăiesc rău și oamenii răi trăiesc bine. În fața faptului acesta inexplicabil, mintea omenească a zis: există totuși o posibilitate de răsplătire, care este viața viitoare. Dar dacă d-voastră ați cunoscut cât de cât spiritul religiei iudaice, v-ați dat seama că problema nemuririi sufletului este absolut străină acestui spirit și că problema aceasta, a vieții viitoare, nu poate să aibă, în Vechiul Testament și în iudaism, înțelesul pe care i-l dăm noi astăzi, creștinii, înțelesul aproape material pe care-l dăm noi astăzi când zicem că există vămi ale văzduhului pe care trebuie să le trecem, banii pe care îi punem în mâna mortului ca să plătească vămile, sunt

atâtea prăpăstii și poduri care trebuiesc trecute. Vasăzică, nu exista pentru lumea iudaică problema aceasta, aproape materială, a unei existențe viitoare și atunci evident că problema „Iov“ este mai mult o problemă alegorică decât una pusă în termeni direcți, în termeni reali. Morala a fost la început punctul de vedere care a prezidat la rezolvarea acestei probleme, dar el a încetat să fie moral de la o vreme. Și pentru prima oară, dacă mi-aduc bine aminte, Scoruș înțelege să dea o interpretare în adevăr religioasă problemei acesteia, și anume, din afirmația foarte simplă că este pe pământ rai și iad. Afirmația lui Scoruș are o altă semnificare, și anume: există o viață după necesitățile trupului și există o viață după necesitățile spiritului; există o problemă a mântuirii, dar problema aceasta a mântuirii nu se poate rezolva decât în cadrul unei vieți după necesitățile spiritului. Deci, mântuirea se poate atinge aci pe pământ, numai că această mântuire este propriu-zis trăirea după necesitățile spiritului. Evident, deosebirea aceasta: spirit și corp, viață spirituală și viață după necesitățile trupului, viață păcătoasă după necesitățile trupului, viață virtuoasă după necesitățile spiritului, ideea aceasta este o idee la origine greacă, căci grecii au considerat cei dintâi materia ca element de corupțiune. Această idee greacă trăiește însă viu în spiritul european și se cristalizează în Scoruș, care zice: aci este raiul și iadul — în înțelesul că există o posibilitate de mântuire care nu se poate realiza decât pe calea necesității spirituale. Deci, a trăi după spirit înseamnă a te mântui, înseamnă a te sustrage de la rău. Căci mântuire ce însemnează decât tocmai ce urmărește și religia; și, cu alte instrumente, cu alte metode, pe alte căi, și filosofia — adică un fel de echilibrare spirituală a ta însuți.

3. Religia și viața socială în iudaism și în creștinism

Dacă în adevăr religia însemnează o potențare a vieții spirituale, o mântuire deci în accesoriu a acestei vieți spirituale, atunci este evident că latura socială a acestei probleme cade pe planul al doilea. Atunci evident că așa-numitul Ierusalim Terestru, care există în toată teologia Veacului de Mijloc[9a], nu poate să fie numita *Civitas Dei* a lui Augustin, care nu era decât un fel de așezare strict morală, a sancțiunii religioase. *Civitas Dei*, problema pe care o pune și o rezolvă Augustin, nu este aceasta. Căci aceasta este propriu-zis Cetatea lui Dumnezeu, a lui Augustin la sfârșitul căderii lumii antice — atât și nimic mai mult.

Vasăzică, problema de morală, nu de religie, cum au spus unii

învățați, chiar la noi în țară, aceasta este problema care se pune aci. Prin urmare, *Civitas Dei* nu rezolvă problema de religie. Formula aceasta, pe care a îmbrăcat-o mai târziu catolicismul și pe care a căutat să o generalizeze până la a reduce întreaga viață religioasă la organizarea bisericească, organismul omenesc pe bază religioasă, formula aceasta nu poate să convină adevăratei religiozități, care rămâne în adevăr mântuirea în cadrul preocupărilor spirituale. Aceasta înseamnă întoarcere de la realitate, întoarcere de la lumea reală, *die grosse Umkehrung,* cum a zis un german, pe care o reprezintă creștinismul în esență: trăirea după spirit.

Veți obiecta, desigur, că nu toate religiile au ca principală preocupare această trăire după necesitățile spiritului. Nu voi nega lucrul acesta care, aproximativ, este adevărat, între cărțile de bază ale religiei creștine, știți că intră și Noul Testament și Vechiul Testament. Numai că, interpretarea pe care o dăm noi Vechiului Testament este o interpretare a noastră, creștină, a mentalității de aproape 1700 de ani.

În Biblie, în Vechiul Testament, în cartea Genezei, Dumnezeu este numit Elohim. Propriu-zis, Elohim nici nu este Dumnezeu, sau este, dacă voiți, mai degrabă un Dumnezeu special. D-voastră știți că iudaismul sau mozaismul este monoteist prin excelență. Totuși Elohim nu este Dumnezeul pe care-l credem noi, pentru simplul motiv că filologicește, gramatical, nu este singular. Singularul este Eloah, iar Elohim este o formă specială ce nu se găsește în limba noastră, și anume un număr special care nu este nici unul, nici singular, nici plural, ci este numărul parital, perechea. Eloah este singularul. Prin urmare, Elohim însemnează propriu-zis, în ebraică, putere, nu spirit. Noi zicem spirit sau Dumnezeu, și cel ce se închină lui se închină cu trupul și cu adevărul, pe când în Biblie, Eloah însemnează cea din urmă putere, iar Elohim, această colectivitate compusă din două individualități, înseamnă puterea puterilor. Acest număr parital nu însemnează decât un fel de întărire, de superlativizare a singularului; vasăzică, un fel de putere a puterilor — aceasta însemnează Dumnezeu acolo.

Pe urmă, mai departe, se vorbește iarăși de un fel tot la Geneză: „Și spiritul lui Dumnezeu plutea deasupra apelor“. Textul ebraic zice: *Va ruah Elohim.* Aceasta însă nu însemnează tot spirit, însemnează tot putere.

Prin urmare, principiul fundamental în iudaism nu este spiritul, ci este puterea creatoare, care este cu totul altceva decât spirit. Este

adevărat că procesul de creațiune constă în simpla vorbire: a zis Dumnezeu să se facă lumea, și lumea se făcu. Prin urmare, numai simpla zicere este suficientă ca să creeze momentul, ca să fundeze momentul creațiunii.

În teologia greacă a începuturilor creștinismului — și o să vorbim despre acest lucru mai târziu, când vom vorbi despre Dumnezeu — momentul creațiunii era înfățișat altfel, și anume prin gândire. Nu există, pentru greci, nici o deosebire între a gândi și a crea. Dumnezeu creează în momentul în care și gândește. Iată o doctrină strict spiritualistă. Pentru iudaism, însă, despre procesul de gândire nu se spune nimic. Dumnezeu zice să se facă; prin urmare, actul de voință este propriu-zis ceea ce se accentuează între toate caracterele divinității în iudaism. Momentul volițional este acela care se accentuează. Prin urmare, forța dintr-o dată și, în al doilea rând, expunerea, exprimarea unui act de voință: Să se facă cutare lucru! Ceea ce este, în cadrul divinității, suficient pentru ca în adevăr să provoace creațiunea.

Ei bine, Dumnezeu acesta, care a vrut, dă cu totul alt aspect realității decât aspectul pe care-l dă realității Dumnezeul spiritual al creștinismului de mai târziu, trecut prin toată metafizica greacă.

Dar, pe de altă parte, momentul acesta volițional este hotărâtor pentru întreaga coloratură a desfășurării vieții. Despre chestiunea dacă este cauzalitate sau nu este cauzalitate, concomitentă sau paralelism — Dumnezeu sau determinările acestea ale divinității sunt determinări secundare, sunt așa-numite determinări secundare —, o să vorbim despre ele mai târziu, când vom vedea că aceste determinări secundare sunt întotdeauna în funcție de etosul, de structura spirituală a unui popor, prin urmare fac parte din determinările secundare ale divinității. Și, evident, iudaismul și-a înfățișat un Dumnezeu, după structura spirituală a iudaismului însuși. Și acest Dumnezeu, care în primul moment este forță și în al doilea voință, acest Dumnezeu era fatal să dea o religie mai mult îndreptată spre viața socială.

Dar totdeauna asemenea acte de religie sau asemenea acte religioase riscă să se transforme pur și simplu într-o disciplină legiferatoare și de aceea propriu-zis religia ebraică se suprapune cu legea ebraică; iar când viața religioasă a iudaismului a depășit cadrul acesta, aș zice aproximativ moral și juridic, atunci s-a ivit, alături de religia oficială, o altă religie iudaică, adică aceea care este Cabala.

4. Ascetismul ca ideal de viață religioasă. Practica apuseană și cea răsăriteană

Vasăzică, vedeți verificată prin negațiune afirmația mea de adineauri: nu există viață religioasă decât în cadrul vieții spirituale; și, în momentul în care o religie n-are structura aceasta spirituală, ea decade și se transformă într-un codice de legi; și, dacă viața religioasă este într-adevăr puternică în acel popor, poporul își creează, alături de religia oficială, o altă religie, care este adevărata religie și care trăiește iarăși în forme spirituale specifice. Vasăzică, suprapunerea vieții religioase cu viața spirituală presupune o întoarcere de la necesitatea vieții practice din mijlocul realității sensibile și o raportare a individului asupra unui punct dincolo de marginile acestei realități sensibile, în sensul acesta se evidențiază că preocupările sociale, preocupările conviețuirii trec pe un al doilea plan. Așa se explică faptul că în toate religiile, dar absolut în toate, idealul de viață religioasă a fost întotdeauna ascetismul; nu călugăria, întrucât călugăria în domeniul bisericei catolice nu este propriu-zis un ascetism, o potențare a vieții spirituale, o singularizare pentru facerea mai frecventă a contactului cu divinitatea; ci congregațiunea, confraternitatea din sânul unei mănăstiri reprezintă, în cadrul religiunii catolice, urmărește aducerea aminte a lui *Civitas Dei* a lui Augustin, model de viața socială pentru toți cei dimprejur. De aceea mănăstirile din Apus, de cele mai multe ori sunt în mijlocul orașelor, în mijlocul așezărilor omenești. Tocmai pentru ca viața aceasta să servească de exemplu celorlalți creștini. În Răsărit însă lucrul se întâmplă altfel: mănăstirile sunt în adevăr locașuri de reculegere, oamenii se retrag în afară de oraș și duc o viață cu un ritual, un program după care viața se scurge, dar programul acesta nu este făcut în vederea înlesnirii vieții în mănăstiri, ci programul acesta reprezintă pentru noi, răsăritenii, o disciplină spirituală care înlesnește legătura cu Dumnezeu. În Țara Românească continuarea logică a vieții monahale este sihăstria, trăirea unuia singur în față numai cu preocupările lui religioase și, mai departe, în față numai cu divinitatea.

Vasăzică, vedeți în ce se fundează, în afară de fundarea sistematică, fundarea dogmatic-istorică, vedeți încă în ce se fundează caracterul asociat al religiei, al actului religios în genere.

5. Convingerea religioasă

Cu considerațiile acestea, suntem oarecum la sfârșitul problemei

celei de-a doua pe care am pus-o, și anume: considerațiuni generale asupra expresiunii actului religios, doar că impresiunea mea este că a intervenit ordinea normală a problemelor, pentru că expresiunea aceasta a actului religios nu este posibilă decât în momentul când între actul religios și expresiunea însăși se interpune convingerea religioasă, adică actul religios dă, ca un fel de precipitat, o convingere, care convingere trece de se exprimă pe urmă în formele pe care vi le-am expus, adică în morala religioasă, în cult, despre care am vorbit rândul trecut.

Problema convingerii religioase este poate cea mai dificilă dintre toate problemele din filosofia religiei, nu numai din punctul de vedere al cercetărilor asupra, dar și prin faptul că cercetările asupra acestui fenomen sunt foarte reduse. Este adevărat, eu personal nu prea cunosc în legătură cu problema convingerii religioase decât foarte puțină literatură: Ritschl,[9b] Hegel, Schleiermacher. Problema însă e dificilă și din alte motive, pentru că, nu este vorba numai de a stabili ce înseamnează convingere religioasă, în ce constă convingerea religioasă, ci și de a analiza această problemă în funcție de alta, cu mult mai complicată, și care azi scapă complet cercetărilor filosofice, și anume, de a lămuri problema în funcție de problema cunoașterii religioase.

6. Cunoașterea științifică, cea filosofică și cea religioasă

Este o veche părere a mea, pe care n-am ajuns încă să o fundez teoretic în amănunte; nu că, anume, cea mai de seamă problemă a filosofiei este în adevăr problema cunoașterii — cum spune toată lumea —, dar că, în cadrul problemei cunoașterii, iarăși cea mai de seamă problemă este stabilirea gradelor de cunoaștere. Nu este un singur fel de cunoaștere, ci sunt mai multe, după cum mai multe sunt și necesitățile din care noi cunoaștem. Există anume grade, trepte de cunoaștere, care ne duc de la cunoașterea imediată a sensibilului până la cunoașterea absolută. Ei bine, problema aceasta este necunoscută în filosofie. M-ați auzit adeseori făcând deosebiri superficiale între știință și filosofie, între felul științific de cunoaștere și felul filosofic de cunoaștere. Dar elementul care, pentru mine, se evidențiază în chip absolut, indeniabil pentru mine față de deosebirea științifică și cea filosofică, este încă mai accentuat atunci când avem în vedere cunoașterea propriu-zis religioasă.

Ei bine, problema aceasta nu o s-o desfășor în toată plenitudinea în fața d-voastră, între altele pentru motivul că — pentru a fi sincer

— eu însumi nu stăpânesc această problemă. Dar oarecari indicațiuni o să vă dau, pentru ca să vedeți în ce direcție se poate mișca, sau care ar fi calea de urmat pentru rezolvarea acestei probleme care este, în adevăr, problema crucială în preocuparea noastră filosofică, atunci când în adevăr filosofic, pentru noi, înseamnă împăcare cu sine însuși.

S-a spus uneori că știința și filozofia ar fi un fel de cunoaștere analitică, un fel de cunoaștere în bucăți a realității și că religia este tocmai activitatea unificatoare pe care spiritul omenesc o exercită asupra întregii existențe. Aceasta a spus-o Schleiermacher. Nu pot să primesc definițiunea aceasta. Este adevărat că știința propriu-zisă are o activitate de cunoaștere în felii; este așa de adevărat lucrul acesta, încât mi se pare absurd să se vorbească de știință. Nu există o știință, există mai multe științe. Iar în cadrul științelor, nu există o singură matematică, ci mai multe matematici. Se poate vorbi de știință propriu-zisă, adică de știință ca un colectiv, nu ca material propriu-zis de cunoaștere, ci ca metodă generală și ca rezultate obținute, ca limite pe care acest instrument de cunoaștere le impune spiritului nostru, în sensul acesta de existență a științei, adică de existență a unei anumite metode de cunoaștere, care corespunde unor anumite necesități ale noastre și care împinge această cunoaștere până la anumite limite, suficiente pentru necesitatea din care purcede această cunoaștere, în înțelesul acesta, este o știință, altfel însă, nu. Altfel, există științe, adică aspecte izolate ale realității. Pentru că, după cum am mai avut ocaziunea să v-o spun, științele propriu-zise nu se definesc prin obiectul lor, ci prin metodă, și nu atât nici prin aceasta, cât prin orientare, prin unghiul sub care noi privim obiectele, adică realitatea sensibilă din jurul nostru. În sensul acesta, așadar, științele ne dau în adevăr o cunoștință dezintegrată a realității, ne dau aspecte succesive ale acestei realități, după unghiul de vedere în care ne așezăm. Și până aci, definițiunea lui Schleiermacher se poate primi. Dar vine filosofia. Filosofia aceasta nu mai este propriu-zis același lucru, ea nu mai constă din anumite compartimente, din anumite sertare ale spiritului nostru; filosofia aceasta nu mai este acea cercetare din anumite unghiuri de vedere; dar, evident, sunt și aceste unghiuri, ce ne dau diferite discipline filosofice, ce ne dau nouă morala, metafizica, teoria cunoștinței, care ne dau o psihologie ce iese din cadrul filosofiei propriu-zise.

Dar toate aceste unghiuri, toate aceste puncte de vedere, nu-și au scopul în ele însele; ci ele nu sunt, la rândul lor, decât tocmai

instrumente pentru vederea de ansamblu la care trebuie să ajungem prin filosofie, instrument care stă într-o anumită legătură, misterioasă uneori, pentru că adaptarea unui punct de vedere într-unul din aceste compartimente ale filosofiei aduce după sine o întreagă corelaţiune de puncte de vedere în celelalte compartimente. Dar însăşi această legătură misterioasă este o indicaţiune că ultimul ţel sau, mai bine zis, ultimul resort al activităţii filosofice este tocmai această activitate unificatoare a spiritului nostru, necesitatea spiritului nostru de a-şi crea o vedere de ansamblu asupra întregii realităţi.

7. Ideea de Dumnezeu în filosofie şi în religie

Vasăzică, considerată filosofia aşa cum o înfăţişez acum — care este, după cum aţi auzit de atâtea ori, un punct de vedere foarte acceptabil în genere —, considerată astfel filosofia, deosebirea care se face între conştiinţa ştiinţifică şi conştiinţa religioasă, pe tema secţionării şi a integrării universului, nu mai subzistă, căci în cazul acesta filosofia ar intra în cadrul religiei, ceea ce nu ar fi exact. Şi atunci, s-a încercat o altă definiţiune şi s-a spus: da, însă, în plus, religia se ocupă cu problema dumnezeirei. Nici această determinare nu este suficientă, pentru motivul că problema divinităţii apare, sub o formă sau alta, şi în filosofie. Nu există sistem filosofic complet încheiat care să nu ajungă, mai curând sau mai târziu, la un punct limită, care este Dumnezeu — fie că acest Dumnezeu este materie, fie că este universul, ca la panteişti, fie că este o Idee supremă de bine, ca la platonicieni eţetera; dar toate ajung la un punct limită, izvor al întregii vieţi şi al întregii realităţi, şi, în acelaşi timp, fundare a întregii realităţi.

Deosebiri evident că trebuie să existe între filosofie şi religie, dar deosebirile acestea nu vin de la obiect, ci probabil că vin din altă parte: întâi, de la rolul pe care obiectul îl joacă în preocuparea filosofică sau în cea religioasă; şi, în al doilea rând, de la felul cum se ajunge la acest obiect, pe o cale sau pe cealaltă. Căci d-voastră aţi văzut că, pe calea religioasă, ajungerea la Dumnezeu se face prin identificare (despre lucrurile acestea, am mai vorbit în treacăt), iar dovedirea existenţei lui Dumnezeu se face pe calea trăirei; pe câtă vreme în filosofie, punctul acesta limită, Dumnezeu, este rezultatul unui întreg şir de cercetări ale raţiunii noastre — şi în metafizică în special.

8. Caracterul emoţional al cunoaşterii religioase

Vasăzică, există o deosebire între filosofie şi religie, dar

deosebirea aceasta provine din instrumentul sau din căile pe care ajungem la obiect într-o parte sau în cealaltă. Evident că drumurile acestea nu sunt așa de lungi, unul ca și celălalt, adică nu duc ambele tot așa de departe; căci dacă același ar fi rezultatul cercetării filosofice și rezultatul cercetării religioase, natura aceasta, care este atât de armonică, nu ar fi creat dublete. Și, în fapt, nici nu se ajunge la același rezultat, pentru că ultimul punct la care ajunge filosofia este în adevăr un punct limită, în înțelesul matematic al cuvântului, adică un punct către care conștiința noastră tinde totdeauna, dar pe care nu-l atinge niciodată. Nu există cunoaștere a lui Dumnezeu pe cale metafizică; există însă altceva: postularea ca necesitate a lui Dumnezeu pe cale metafizică. Pe câtă vreme în ordinea religioasă există o cunoaștere a divinității, și anume o cunoaștere imediată, cu alt instrument decât acela al rațiunii, o cunoaștere imediată, adică o trăire a acestei realități ultime.

Vasăzică, vedeți cam care este calea pe care trebuie să urmărim problema aceasta a deosebitelor cunoașteri (științifică, filosofică și religioasă): nu o definiție a acestor cunoașteri în funcțiune de obiect — obiectul este același —, ci o determinare a acestor feluri de cunoaștere pe calea metodelor de lucru.

Conștiința religioasă, după cum știți, este în legătură cu așa-numita credință. Despre credință propriu-zis n-am să vorbesc prea mult. Cine vrea să se intereseze de problema aceasta, poate să găsească, de la Hegel încoace, literatură suficientă, cu toate că Hegel consideră problema credinței în legătură cu problema cultului. Analiza pe care el o face este destul de satisfăcătoare. Subliniez însă legătura aceasta, dintre credință și cunoașterea religioasă, tocmai pentru ca să arăt caracterul emoțional, aș zice, al cunoașterii acesteia religioase.

9. Emoțiune și personalitate

Emoțiunea este, fără îndoială, genetică și, logicește, primordială nouă, cunoștinței umane, pentru simplul motiv că ea este piatra de încercare, etalonul, măsura pentru individualitatea noastră, a eului nostru. Numai în momentul în care intervine emoțiunea, intervine o sesizare a eului omenesc. Vasăzică, personalitatea noastră este întotdeauna în funcție de emoțiune, în înțelesul că emoțiunea, după cum spuneam încă acum patru ani, când întâmplător făceam un curs de psihologie, este rezultatul unei raportări a mediului ambiant la realitatea noastră personală sau la realitatea personalității noastre

psiho-fizice; adică, mai pe scurt, eu am impresiunea din lumea din afară. Această impresiune îmi este plăcută sau neplăcută. Ei bine, plăcerea sau neplăcerea este primul moment în determinarea personalității mele. Personalitatea mea propriu-zis nu se definește dinăuntru în afară, ci din afară înăuntru. Personalitatea mea este un întreg sistem de negațiuni: nu pot să sufăr cutare, n-am plăcerea cutare ețetera. Excluziunile acestea pe care le fac de la mine încolo mă definesc pe mine negativ, din afară înăuntru, și numai după ce am înlăturat tot ceea ce nu-mi place, atunci încep să mă închég eu propriu-zis ca personalitate, ca personalitate psiho-fizică, pentru că sunt acum în domeniul propriu-zis al psihologiei.

Vasăzică, în sensul acesta, în adevăr, emoțiunea este un element primordial în închegarea, în constituirea personalității umane, și faptul acesta este cu atât mai caracteristic pentru religie, care pentru noi este una dintre activitățile, iarăși, fundamentale ale spiritului uman. Prin urmare am stabilit că primul element în cunoașterea religioasă este de natură emoțională.

[9a]↑ Evul Mediu

[9b]↑ Albrecht Ritschl (1822-1889). Filosof și teolog german. Studii de teologie, doctorat în filosofie (Expositio Doctrinae Augustini de Creatione Mundi, Peccato, Gratia, 1843). Profesor de teologie sistematică la Gottingen. Lucrări: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (3 vol., 1870-1874; ed. IV, 1900-1905), Friedrich Schleiermacher, Über die Religion (1874), Die christliche Vollkommenheit (1874; altă ed., 1924), Unterricht in der christlichen Religion (1875; altă ed., 1924), Geschichte des Pietismus (3 vol., 1880-1886), Theologie und Metaphysik (1881; ed. III, 1902), Gesammelte Aufsätze (1893; altă ed., 1896).

X. Structura specifică a conștiinței religioase

[28 martie 1925]
1. Cunoaștere și valorificare a personalității umane
2. Cercetare științifică și atitudine filosofico-religioasă
3. Echilibrul spiritual. Stăpânire, trăire și mântuire filosofică
4. Soluția religioasă a mântuirii
5. Digresiune, Hegel și Feuerbach
6. Egoism și altruism
7. Caracterul individual al actului religios și altruismul
8. Caracterul asocial al ascetismului
9. Iubirea ca lege normativă și ca lege naturală
10. «Iubește pe aproapele tău…» — adică: vino-ți în fire!

Ați văzut că este imposibil să se stabilească caracterul special pentru credința religioasă, dacă plecăm de la cercetarea obiectului la care se aplică această cunoștință; și anume, pentru simplul motiv că o vedere de ansamblu asupra universului are și filosofia, pe de o parte; iar pe de altă parte, pentru că problema divinității cade nu numai în domeniul de cercetare al religiunii, ci și în cel al metafizicei, începusem însă să cercetăm alt domeniu, și încercasem să scoatem o altă orientare în cadrul căreia s-ar putea stabili caracterul specific al conștiinței religioase. Vă amintiți că vă atrăsesem atenția asupra faptului fundamental că determinarea personalității noastre începe propriu-zis cu chemarea la viață a substratului emoțional din personalitatea noastră psiho-fizică.

1. Cunoaștere și valorificare a personalității umane

Spuneam, anume, că primordial și de cea mai mare importanță pentru determinarea personalității umane este faptul că orice cunoștință din afară se raportează, totdeauna, la eul nostru ca entitate psiho-fizică cu ajutorul emoțiunii, sau are ca precipitat, dacă voiți, emoția. Aduceam aminte că materia de cunoaștere în general este dată nouă prin senzațiuni și că senzațiunile acestea capătă caracterul de aprobabile și dezaprobabile, devin prin urmare aprobabile sau demne de a fi înlăturate după felul în care ele se adaptează personalității noastre psiho-fizice sau nu se adaptează. Este evident că în procesul acesta de asimilare a senzațiunilor, este însuși procesul de cunoaștere. Evident că toate aceste senzațiuni devin prelucrate în conștiința noastră și că, cu ajutorul operațiunilor ceva

mai radicale ale actelor în primul rând, și anume ale actului de cunoaștere în special, acest material este ridicat până la generalizările care sunt în genere considerate ca un fel de material al — hai să zicem — rațiunii.

Dar ceea ce este interesant în tot acest proces de cunoaștere pentru ceea ce urmărim noi aci este că elementul emoțional despre care vă vorbeam stă atașat la baza actului de cunoaștere; așa că, propriu-zis nu există cunoștință fără valorificare; orice cunoștință este o judecată de valoare. Mai precis, starea emoțională, actul emoțional nu întovărășește, ci conduce propriu-zis procesul de cunoaștere.

Această problemă, ceva mai largă, a cunoașterii, vă atrag atenția că a apărut pentru prima oară în filosofia religiei. Toată școala de la Baden, cu Ritschl, Windelband, Lask, chiar dacă acesta merge către un obiectivism, la urmă toată această școală nu face decât să reia problema pusă în filosofia religiei întâi, și anume problema pusă de Ritschl. Albrecht Ritschl este, prin urmare, întemeietorul ei, al așa-numitei filosofii a valorii, la modă până acum vreo 10 ani. Că este natural ca în domeniul filosofiei religiei să se pună mai întâi problema aceasta, este o constatare care stă la-ndemâna d-voastră. Întrebarea este: valorificare există în tot procesul de judecată? Dar însuși faptul acesta, al valorificării, este suficient pentru ca să determine actul de cunoaștere religioasă? Pentru că aceasta a fost prima afirmație pe care noi am început să o analizăm polemic aci, fără să o enunțăm. Schița pe care v-am făcut-o eu, de proces al cunoașterii, arată că această valorificare emoțională este un element general al cunoașterii, deci nu este specific cunoașterii religioase. Totuși, trebuie să facem câteva încercuiri. Anume, în considerarea științifică a realității, deci în procesul de cunoaștere științific, valorificarea aceasta, având ca origine un proces emoțional, există, dar ea este pusă în funcțiune de interesul pe care noi îl acordăm realității. În considerarea științifică a realității, accentul fundamental al interesului cade pe însăși această realitate, pe legăturile dintre diferitele fenomene, pe înfățișarea obiectivă a acestor realități. Valorificare sigură nu există, dar țelul valorificării acesteia este stabilirea de unitate, în cadrul realității obiective, în afară de noi. Pe câtă vreme în cunoștința filosofică, care nu este cunoștință religioasă, valorificarea aceasta capătă un nou sens; și anume, toată realitatea obiectivă nu există în considerațiunea filosofico-religioasă decât în funcțiune de anumite necesități interioare.

2. Cercetare științifică și atitudine filosofico-religioasă

Vasăzică, personalitatea umană care, în cazul cercetărilor științifice, mai mult sau mai puțin se pierde în fața realității, personalitatea acesta umană care-și subordonează vasăzică existența ei existenței obiective a realității, își cere drepturile ei speciale în considerațiunea filosofico-religioasă.

Și atunci, de unde valorificarea de origine emoțională este, în considerațiunea aceasta științifică, pendinte de țelurile științifice, ea nu mai este dependințe în cazul cel de-al doilea, ci valorificarea emoțională este însuși scopul conștiinței acesteia filosofico-religioase, pentru că în cadrul acestei preocupări filosofico-religioase personalitatea umană se plasează chiar în centrul realității acesteia și potrivit realității acesteia, după necesitățile ei. Deci, în acest al doilea caz, personalitatea generală psiho-fizică umană absoarbe într-însa întreaga realitate și devine ea unitate de măsură pentru realitatea aceasta. Vasăzică, conștiință valorificatoare și într-un caz și într-altul. Numai că, în cazul cercetării științifice, o conștiință valorificatoare dependentă, iar în cazul cel de-al doilea, o conștiință valorificatoare independentă; adică, valorificarea existențelor pentru ele însele, întrucât valorificările acestea sunt părți integrante din conștiința noastră fllosofico-religioasă.

Cu observațiunea aceasta se face, precum vedeți, o separație deocamdată între domeniul cercetării științifice și domeniul cercetării filosofico-religioase. Dar încă nu avem propriu-zis o deosebire sau un caracter științific al cunoștinței religioase ca atare. Acest caracter specific cred că-l putem căpăta dacă facem un pas mai departe și dacă analizăm anume care este atitudinea, care este punctul de ajungere al procesului de cunoaștere.

Știți aproximativ, din considerațiunile pe care le-am făcut, ce însemnează atitudine religioasă. Atitudine religioasă însemnează interpretarea existenței după necesitățile noastre — prima problemă —; iar a doua, punerea acestei existențe în acord cu noi înșine cu ajutorul unui element extramundan; cu alte cuvinte, considerarea religioasă a realității însemnează punerea și rezolvarea problemei mântuirii.

3. Echilibrul spiritual. Stăpânire, trăire și mântuire filosofică

O explicație. Pricina sufletească sau originea actului religios stă în neliniștea conștiinței umane. O conștiință umană într-un perfect echilibru n-are nevoie de act religios, poate să trăiască perfect închisă

în ea însăși. Ea n-are probleme de rezolvat. O problemă de rezolvat nu există decât într-un domeniu în care echilibrul spiritual este rupt. Ruperea echilibrului acesta spiritual pune imediat necesitatea restabilirii acestui echilibru și considerarea religioasă, trăirea religioasă a existenței cere tocmai o cale de ajungere; și considerarea filosofică a existenței este tot o cale de ajungere la rezolvarea acestei probleme, numai că este o deosebire: a stăpâni filosoficește existența sau, cu alte cuvinte, a te stăpâni pe tine însuți, a stabili între forțele tale spirituale un echilibru stabil, însă în ultimă analiză, a te ridica deasupra întregii existențe, a avea conștiință de caducitatea întregii existențe, față de perenitatea spiritualității tale, a te ridica, prin urmare, printr-o disciplină spirituală specială, a ridica viața ta spirituală deasupra existenței economice, însemnează a stăpâni pur și simplu existența, adică însemnează a avea puterea să o afirmi sau să o negi. Aceasta însemnează propriu-zis a stăpâni. Stăpânim un lucru când putem să-l afirmăm sau să-l negăm. Adică, cum afirmăm sau negăm? Când putem să ni-l apropriem, să-l facem folositor pentru noi, sau să trăim fără el. Într-un înțeles mai restrâns, a nega un lucru însemnează a-l distruge pur și simplu, în înțelesul acesta mai larg, filosofic, când ceea ce se pune față în față este conștiința umană și însuși cosmosul, fără ideea de divinitate, atunci a nega însemnează a putea să trăiești ignorând toate necesitățile tale care sunt condiționate de cosmos. De aceea există o salvare, o mântuire filosofică. O astfel de mântuire filosofică o găsiți realizată în Spinoza. Tot așa mântuirea filosofică o găsiți realizată în Goethe. Forma de echilibru spiritual realizată de personalitățile acestea — imensă, fără pereche în toată istoria culturii omenești, a lui Goethe — este tocmai o stăpânire a cosmosului fără ajutorul divinității; și, în genere, toate religiile care, pornind de la un punct de vedere panteist, alunecă înspre o filosofie pur și simplu panteistă, toate aceste religii sau toate aceste formule sunt formule de rezolvare filosofică a problemei mântuirii. Problema lui Faust e foarte simplă: concluzia la care trebuie să ajungă Faust, dacă este vorba să ajungă în stăpânirea formulei fericirei, este: omul își este suficient lui însuși, omul poate să trăiască singur, împăcat cu el însuși. Iată un fel de rezolvare a problemei mântuirii, felul filosofic. Felul acesta de rezolvare a problemei este foarte bun pentru unele temperamente; pentru alte temperamente, care iscodesc, care iau filosofia în serios și care cer filosofiei prin urmare să dovedească toate lucrurile pe care le afirmă — pentru că aceasta este filosofia, o interpretare a realității și o trăire

a realității pe bază de dialectică rațională —, vasăzică, oamenii care iau în serios filosofia — și caută să o cerceteze în instrumentele ei și în pretențiile și în fundările ei — ajung la o vreme la concluzia că panteismul acesta filosofic nu se ține în picioare. Despre lucrul acesta poate că vom avea prilejul să vorbim mai târziu, căci propriu-zis analiza problemelor acestea cade în domeniul metafizicei.

4. Soluția religioasă a mântuirii

Vasăzică, soluția panteistă nu este o soluție definitivă; și atunci, problema aceasta a mântuirii, pe care o înfățișarăm noi în limite mari, își mai găsește o altă soluție, și anume soluția religioasă, în ce constă soluțiunea religioasă?

Problema, precum am spus, este de a se împăca cosmosul cu omul. Aceste două elemente, puse față în față, care se destramă și se sfârtecă unul pe altul, trebuiesc puse de acord: existența cosmosului nu mă împacă sau existența mea nu se împacă cu cosmosul. Conflictul acesta, pe care ați văzut cum îl rezolvă filosofia, se rezolvă în religie, se rezolvă cu ajutorul intervenției divinității; deci, soluția religioasă a problemei salvării este împăcarea personalității umane cu existența cu ajutorul lui Dumnezeu. Și atunci, în domeniul conștiinței, calea pe care o urmează procesul acesta de împăcare stă la-ndemâna d-voastră, o cunoașteți adică imediat: este procesul religios, cunoașterea — emit, stabilesc sau statornicesc anumite judecăți de valoare. Orice cunoaștere conține o judecată de valoare, am spus-o. Al doilea, aceste judecăți de valoare sunt întotdeauna de sine stătătoare.

Am spus, în al doilea rând, că considerațiunea filosofico-religioasă a realității este o valorificare independentă; și, în fine, în al treilea rând, punerea mea în acord cu universul și cu judecățile acestea de valori de sine stătătoare, emise de personalitatea umană, sunt întotdeauna raportate la divinitate. Aceste trei elemente sunt suficiente pentru a deosebi conștiința științifică, conștiința filosofică și conștiința religioasă.

Vedeți, prin urmare, că obiectul nu era determinant pentru deosebirile acestea și vedeți acum că structura conștiinței este determinantă, adică scheletul propriu-zis, scheletul procesului de cunoaștere dă câteva elemente care sunt hotărâtoare, specifice pentru valorificările conștiinței.

Cred că definițiunea aceasta caracteristică — căci, vă repet, cunoaștere religioasă înseamnă emitere de judecăți de valoare

independente, raportate la divinitate —, cred că această caracteristică este suficientă pentru a caracteriza conștiința religioasă ca atare.

Ar urma să vedem care este mecanismul acestei cunoașteri. Dacă, de pildă, să zicem, cunoștința științifică întrebuințează conceptul de cauzalitate, în adevăr acest concept de cauzalitate are o funcțiune precisă și identică în jurul conștiinței religioase sau nu?

Vasăzică, aceasta ar fi problema care se pune acum. Structura aceasta a conștiinței religioase o cunoaștem. Ar trebui să urmărim momentele acestei structuri, amănuntele acestei structuri, etapele în care această conștiință înaintează.

5. Digresiune, Hegel și Feuerbach

Mai înainte însă de a trece la această problemă, aș vrea să fac o digresiune. Hegel reduce oarecum toată existența reală la un fel de activitate a spiritului în general. El crede că chiar activitatea noastră religioasă nu este decât tot un fel de realizare a acestei vieți a spiritului. Potrivit părerii acesteia, unii dintre hegelienii de stânga au spus odată că această afirmație nu poate să fie primită decât cu anumite îngrădiri. Și anume, el zice că activitatea religioasă nu este propriu-zis o activitate de realizare a spiritului, ci că activitatea religioasă pornește oarecum din substratul emoțional al vieții noastre și corespunde unei necesități, unei dorințe sau unei tendințe, unor tendințe ale vieții noastre afective.[10a] Dar aceasta nu este tocmai așa de neîndreptățit, cum pare la prima vedere sau cum, în fine, a fost întâmpinată în istoria literaturii filosofico-religioase. Eu vă amintesc lucrul acesta mai de departe, pentru că am impresiunea că lucrurile pe care le-am spus eu aci, în fața d-voastră, au provocat la unii dintre d-voastră oarecare nedumerire. D-voastră știți ce este un curs de filosofie și cum trebuie el făcut. Eu însă am părerile mele, astfel încât rup câteodată linia aceasta a cursului de filosofie făcut după toate rețetele și legile stabilite de demult, ca să stau mai aproape de d-voastră și să mă interesez de ceea ce vă interesează pe d-voastră., nu pe mine. Mi se pare că cele spuse de mine în lecțiunea trecută au produs, la unii dintre d-voastră, oarecare nedumeriri, care sunt în legătură — o să vedeți imediat — cu introducerea aceasta, cu Hegel și cu Feuerbach.

Părerea pe care am emis-o, pe care am desfășurat-o în ultimele două lecțiuni consecutive, este că, la urma urmelor, activitatea religioasă este o activitate individuală, în afară de constrângerea socială, că ea se sprijină tocmai pe cealaltă părere, că activitatea

religioasă corespunde unei necesități strict personale. Că nu este propriu-zis rațiunea obiectivă care realizează, în sens hegelian, viața religioasă, ci că sunt necesități unice și individualizate ale personalității umane în genere, necesități care închid o mare parte de viață emotivă, emoțională activă, care determină această activitate.

Contra lui Feuerbach s-a făcut obiecțiunea că atunci toată activitatea religioasă ar fi activitate egoistă și poate că și unele din concluziunile pe care d-voastră le-ați tras din lecția trecută au fost în acest sens.

6. Egoism și altruism

Dacă în adevăr nu există nici o legătură necesară între diferiți indivizi în actul religios și prin viața religioasă, atunci nu cumva această activitate este în adevăr egoistă? Egoismul și altruismul sunt forme, fără îndoială, opuse; dar opozițiunea aceasta nu este necesară. Puteți să spuneți: unele acțiuni individuale care nu au în vedere pe ceilalți, nefiind acțiuni altruiste, sunt funciarmente egoiste; aceasta însă nu înseamnă că aveți în totul dreptate. Căci individualului i se opune socialul. Dar între individual și social mai există o pozițiune, și anume există asocialul. Adică, între egoism și altruism nu există nici o pozițiune intermediară, și dacă d-voastră considerați activitatea socială ca o pozițiune, ca o activitate altruistă, atunci considerați activitatea individuală ca o activitate egoistă. Dar stabilirea aceasta de corelațiune nu este exactă, nu este îndreptățită, pentru simplul motiv că dincolo mai există și pozițiunea aceea asocială. Asocial înseamnă: nu mă interesez de ceilalți. Egoist înseamnă altceva, înseamnă: valorificarea existenței celorlalți pentru mine. Propriu-zis activitate egoistă și activitate altruistă înseamnă cam următorul lucru: activitate altruistă sau acțiune altruistă este o acțiune al cărei rezultat privește pe mai mulți, al cărei rezultat se răsfrânge asupra mai multora, al cărei rezultat este dorit de mai mulți. O acțiune egoistă este o acțiune al cărei rezultat este dorit numai de mine.

Caracterizarea aceasta este destul de largă ca să cuprindă cazuri ceva mai neprecise. Știți că La Rochefoucauld a zis că toate acțiunile noastre sunt egoiste și a avut destulă dialectică și sofistică ca să impună în timp această vedere. Chiar încercarea mea de a separa acțiunile egoiste de cele altruiste verifică o mulțime de alte cazuri. Presupuneți că sunt un om extraordinar de mare și că de existența mea depinde existența unei țări sau a unei întregi stări de lucruri. Acțiunea pe care aș face-o pentru conservarea mea nu ar fi egoistă, ci

ar fi altruistă, pentru simplul motiv că acțiunea mea ar interesa, în afară de mine, pe o mulțime de alți oameni. Vasăzică, egoism sau altruism înseamnă acțiune cu rezultat pentru mai mulți sau acțiune cu rezultat pentru unul singur.

În actul religios, lucrurile nu se petrec așa. Acțiunea pe care o fac eu propriu-zis are un interes extramundan și o răsfrângere personală.

Întrucât acum rezultatul acestei acțiuni interesează pe unul sau pe celălalt? Evident, mă interesează pe mine personal, dar face rău cuiva? În al doilea rând, se face bine cuiva? Problema egoismului și a altruismului în actul religios nu este o problemă care să atingă însuși mersul chestiunii. Actele pe care le facem noi sub influența actului religios, sub influența vieții religioase, devin altruiste sau, hai să zicem, egoiste, numai în al doilea rând.

7. Caracterul individual al actului religios și altruismul

Ce este nelămurit în toată problema aceasta? Cum se face că nu există religie care să nu recomande să trăiești bine cu lumea cealaltă, să faci bine peste tot? Adică, cum se face că nu există religie care să nu emită concepte de altruism pentru activitatea ta? Cu alte cuvinte, dacă actul religios nu privește decât pe individ, cum se face că activitatea individului din viața religioasă este binefacere pentru ceilalți? Aceasta este problema precisă pe care vreau să o pun în fața d-voastră. Nu cumva, zic ceilalți, este de esența actului religios ca el să aducă după sine acțiunea altruistă? Și dacă este adevărată esența aceasta a actului religios, atunci nu cumva în adevăr acest act religios este condiționat social, este un act care să presupună întreaga societate stând la spate și beneficiind de actul acesta religios? Dacă da, atunci tot ce am spus ieri și alaltăieri, în cele două lecții precedente, n-are nici o valoare. Vasăzică, indirect, pe altă cale, eu atac problema care pentru unii dintre d-voastră a format un sâmbure de nelămurire.

O acțiune are două sensuri: sensul fundamental, pentru care este făcută, și are sensul întâmplător, pe care-l capătă din mediul ambiant. De pildă, eu plec de aci să mă duc la cafenea. Aceasta este acțiunea. Este în București un om care, de câte ori mă vede, i se face rău, să presupunem, în drum spre cafenea, la un colț de stradă, îmi iese înainte omul acela. Eu nu l-am văzut și nici nu bănuiam că am să-l întâlnesc, căci în cazul acesta poate că ocoleam pe altă stradă, ca să nu-i vie rău. El mă vede și îi vine rău. Acțiunea mea poate să fie interpretată în două feluri. Poate să fie interpretată fără ca eu să țin

seama de ce a provocat mersul meu la cafenea, dar poate să fie interpretată și în sensul celălalt, fără să țin seama de ducerea mea la cafenea. Dacă eu zic: m-am dus la cafenea, am făcut o acțiune inofensivă. Dacă eu zic însă: dacă mă duc la cafenea, fac pe unul să înverzească, atunci acțiunea mea nu mai este inofensivă. Ei bine, aci este întrebarea: cum judecăm noi propriu-zis acțiunea noastră? Dacă eu, în acțiunile mele, sunt determinat de toate ambianțele, atunci este evident că acțiunea mea este sub înrâurirea societății și acțiunea mea are răsfrângere asupra societății, societatea este un element care intră în socotelile, în determinările, în hotărârile mele. Dacă eu nu țin seama însă de acest element, atunci evident că pe mine mă hotărăsc numai necesitățile mele personale. Dacă eu zic: mă duc pur și simplu la cafenea să beau un ceai, fac o acțiune socială? Nu. Fac o acțiune antisocială? Nu. Interesul social lipsește cu desăvârșire. Mă duc să cumpăr un kilogram de mere ca să le mănânc. Este social sau antisocial? Nu este nici social, nici antisocial; lipsește elementul de social. Și atunci eu zic: acțiunea aceasta este asocială.

Același lucru se întâmplă în actul religios. Raporturile mele cu divinitatea și toate actele pe care le fac eu în vederea stabilirii acestor raporturi cu divinitatea sunt acte care nu privesc pur și simplu societatea, ci sunt afacere personală a mea. Că ele, într-un fel sau altul, se pot răsfrânge asupra societății, este adevărat, dar numai întru atât ar fi actul meu determinat de elementul social, întru cât hotărâtor pentru drumul urmat de acțiunea mea ar fi tocmai momentul acesta social.

8. Caracterul asocial al ascetismului

Acum, evident că cele mai multe religii au această contrafață morală; adică, actele pe care le face un om cu viață religioasă nu sunt acte împotriva societății. Dar aceasta este pur și simplu o anexă a actului religios, nu este actul religios. În momentul în care eu nu voi mai considera cu necesitate, ca strict necesară, decât legătura mea cu divinitatea și mă dezinteresez de efectele sociale ale actelor mele, în momentul acela încetez să fiu religios? Nu. Și probă că este așa, spuneam că cea mai înaltă treaptă de viață religioasă o reprezintă, în general, ascetismul. Care este influența ascetismului asupra societății? Nulă; nici măcar ca exemplu nu lucrează ascetul asupra societății, pentru simplul motiv că el este ignorat de cele mai multe ori. Credeți d-voastră că astăzi nu există în omenire asceți? Credeți că nu există asceți în Țara Românească? Sigur că trebuie să existe. Și

totuși, nu-i știe nimeni. Trăiesc ei viața religioasă sau nu? Desigur că o trăiesc. Această activitate a lor este socială sau antisocială? Nici una, nici alta; este, pur și simplu, asocială.

9. Iubirea ca lege normativă și ca lege naturală

Dar, spuneți d-voastră: foarte bine, dar atunci cum se explică faptul că uneori ai lăsat să se înțeleagă că o anumită solidaritate este absolut necesară (solidaritate spirituală) în viața socială? Nu am spus niciodată lucrul acesta. (Vă spun lucrurile acestea, pentru că observația mi s-a făcut de către cineva; nu am spus eu aceasta, poate că s-a iscat în capul altcuiva.) Eu am spus numai că, din punct de vedere al catolicismului, solidaritatea credincioșilor este absolut necesară. Eu am spus numai că comunitatea de iubire este propriu-zis condițiunea *sine qua non* a vieții religioase, în cadrul catolicismului. Aceasta am spus-o. Dar nu am spus că solidaritatea de iubire este o condițiune *sine qua non* a vieții religioase, pentru motivul pe care vi l-am spus și astăzi. Nu puteam să spun lucrul acesta încă pentru un alt motiv, și anume, pentru acela că, după impresiunea mea, iubirea nu este în creștinism o normă și nu poate să fie o normă, ci iubirea este o lege naturală, care lege naturală nu este scoasă din cadrul vieții religioase. Când eu spun: pământul se învârtește în jurul axei sale în 24 de ore, constat ceea ce se întâmplă. Eu nu pot să spun: pământul se va învârti de aci înainte în jurul său în 24 de ore. Aceasta este o lege naturală. Când eu spun însă: de aci înainte, toată lumea de aci o să iasă pe ușa cutare, și nu pe ușa cutare, aceasta este o lege pe care o fac eu, o hotărâre pe care o iau eu.

10. «Iubește pe aproapele tău...» — adică: vino-ți în fire!

Religia vine și spune: „Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți“. Aceasta înseamnă să iubești. Dacă vrei să fii mântuit, să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți, căci mântuirea ta este condiționată de iubirea de aproape, atunci condițiunea aceasta este esența și fundamentul mântuirii. Una este o interpretare, alta este cealaltă. „Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți“ înseamnă, pur și simplu: urmează legea naturală, așa este normal să se întâmple. Nu este vorba de ceva pe care ți-l impun eu, ci este ceva pe care eu vin să-l descopăr în tine. Structura conștiinței umane în genere închide într-însa această lege generală a iubirii. Această lege generală a iubirii poate să fie oprită în exercitarea ei de anumite accidente, după cum ieșirea pe cutare ușă poate să fie oprită prin închiderea ușii, pur și simplu. Când zici, deci: „Iubește pe aproapele tău...“, aceasta

însemnează, pur și simplu: vino-ți în fire! În cazul acesta, însă, comunitatea de iubire provocată de mine nu mai este condițiunea esențială a mântuirii, ci este un fapt care se întâmplă pur și simplu. Vasăzică, nu este vorba de norma propriu-zisă, ci este vorba de descoperirea unei realități, de reîntronarea conștiinței umane, de reîntoarcerea ei în funcțiunile ei normale. Iar comunitatea aceasta de iubire este un fapt natural, care poate să coexiste cu problema mântuirii, dar care nu este condițiunea *sine qua non,* adică nu are legătură directă cu mântuirea, după cum nici învârtirea pământului în jurul axei sale nu are legătură directă cu mântuirea.

Vasăzică, caracterul acesta de lege normativă și lege naturală este hotărâtor pentru înțelegerea problemei pe care o puneam eu în ultimele două lecțiuni, și anume, înțelegerea faptului acesta, dacă în adevăr actul religios este un act social sau un act individual.

Lecțiunea de astăzi a fost — de altfel, ca și cea trecută — cam dezorganizată. Aceasta însă din vina d-voastră. Ceea ce vreau să rețineți, însă, din lecțiunea de azi — în afară de această digresiune, care este un răspuns la nedumeririle d-voastre — este următorul lucru: există posibilitatea de a determina structura specifică a actului religios.

Rămâne să vedem, în lecțiunea viitoare, care sunt elementele cu care lucrează această conștiință religioasă.

[10a]↑ G. W. Fr. Hegel, Prelegeri de filosofie a religiei. Trad. de, D. D. Roșca. București, Ed. Academiei R. S. R., 1969, p. 12, 32, 38.

XI. Particularități ale cunoașterii religioase

[11 aprilie 1925]
1. Caracterul receptiv al conștiinței în cunoaștere
2. Cunoașterea ca proces de răsfrângere parțială a totalității
3. Lege, cauzalitate și devenire
4. Analiza unui fapt religios. Dumnezeu — creațiune în absolut
5. Creator și creațiune, Creatorul în creațiune
6. Creatura ca reprezentare a Creatorului
7. Cunoașterea religioasă ca relație între Dumnezeu și creatură
8. Concluzia primei părți a cursului: analiza actului religios

---

În cadrul încercării mele de a fixa caracterele specifice ale actului religios în genere, v-am indicat că unul dintre aceste mijloace ar fi stabilirea unor caractere specifice ale conștiinței religioase. Și, mai departe, în tratarea problemei acesteia, am arătat, în lecțiunea trecută, că nu se poate stabili o deosebire între conștiința religioasă și cealaltă conștiință metafizică și cealaltă conștiință științifică, dacă plecăm de la obiectul pe care trebuie să-l atingă operațiunea noastră, operația de cunoaștere. Stabileam anume, atunci, că, și în metafizică și în religie, obiectul către care se îndreaptă cunoștința noastră este Dumnezeu și lăsam să se înțeleagă că, dacă este vorba de o specificitate a conștiinței religioase, acest caracter nu ar putea să fie urmărit decât prin analiza, prin cercetarea structurii actului de cunoaștere însuși. Vă enunțam încă de la început că nu este vorba de o analiză, propriu-zis, a actului religios, ci numai de distincțiuni generale, care să vă ducă, deocamdată, la impresiunea că în adevăr avem de-a face cu un plan de realități caracteristic.

1. Caracterul receptiv al conștiinței în cunoaștere

Pentru ca să puteți pătrunde caracteristica aceasta a actului religios în adevărata ei semnificare, trebuie să amintim două lucruri pe care poate că le-ați uitat: primul, că anume suntem înăuntrul actului religios, că, adică, ne mișcăm într-un plan de realități specific, și anume caracterizat prin ceea ce numeam, cu alt prilej, direcțiunea biunivocă a raportului dintre om și Dumnezeu. Adică, cu alte cuvinte, în actul religios — spuneam — este o mișcare nu numai de la om către Dumnezeu, ci această mișcare se dublează cu alta, de la Dumnezeu spre om. Caracterul acesta distinge actul religios de celelalte acte în genere, în care mișcarea este numai de la subiect

spre obiect. Faptul acesta este de natură să vă încadreze oarecum problema.

Un al doilea fapt care servește, iarăși, la încadrarea problemei, este acel caracter receptiv pe care spiritul nostru omenesc îl are totdeauna în problema cunoașterii. Nu pot să stăruiesc îndeosebi asupra acestei chestiuni, care-și găsește locul într-o teorie a cunoașterii. Trebuie însă să vă explic ce înțeleg eu prin acest caracter receptiv.

Datele problemei le cam știți d-voastră. Știți că, aproximativ de la Kant, sau cu mai multă stăruință de la Kant încoace, se acordă spiritului omenesc o facultate și o funcțiune constructivă. Că, anume, există un complex de senzațiuni amorf și dezorganizat, în care spiritul nostru, prin funcțiunile lui pe care iarăși le cunoașteți care sunt, spiritul nostru aduce, prin funcțiunile lui, pune o anumită ordine. Substanță, spațiu, timp, cauzalitate și celelalte nu sunt, propriu-zis, existențe în lumea din afară, ci sunt pur și simplu legi de organizare ale spiritului nostru, funcțiuni organizatoare ale spiritului nostru, pe care spiritul nostru le introduce în materialul acesta amorf pe care-l formăm noi din senzațiuni. Ar însemna, deci, că ceea ce este de la noi încolo este haos și că adevărata ordine începe în realitate cu funcțiunea aceasta organizatoare a conștiinței umane. Deci, conștiința noastră propriu-zis nu este numai o simplă înregistrare a realității, ci este, cum spune Kant — adică, cum lasă Kant să se înțeleagă —, un fel de creare, propriu-zis, a formelor acestora sub care noi cunoaștem realitatea.

Eu regret că din cercetările mele în această direcție nu am putut să găsesc justificarea pentru acest punct de vedere. Mi se pare că este mult mai simplu să ne întoarcem la pozițiunile deja existente și câștigate în filosofie, în adevăr, dacă vă amintiți de Aristotel, atunci știți cam ce înseamnă procesul de cunoaștere. Așa-numitele funcțiuni categoriale nu sunt, propriu-zis, decât determinări generale obiective; adică, există în lumea aceasta obiectivă, în afară de noi, spațiu, timp, cauzalitate și substanță; cu alte cuvinte, în operațiunea aceasta de cunoaștere noi nu facem decât să luăm cunoștință de ceea ce există independent de noi cu aspect individual. Ceea ce spune Kant, adică operațiunea aceasta de primire și de organizare a materialului, nu este nici măcar o necesitate științifică. Am putea presupune că, la un moment dat, necesități tehnice ale științei, cerând un anumit limbaj și anumite formule, necesită și această formulare, după forme ale conștiinței umane, a realității; că, prin

urmare, spațiu, timp, cauzalitate și toate celelalte categorii kantiene, chiar dacă nu ar corespunde unor realități propriu-zise, chiar dacă, prin urmare, legile de primire a materialului din afara spiritului nu ar fi acestea, ele ar corespunde, să zicem, unei anumite stări a științei. Știința cere propriu-zis ca noi să discutăm acest punct de vedere kantian, în care toată materia este prelucrată de noi. De îndată ce Kant lucrează pe materia științifică, și de îndată ce nu există pentru el cunoștință în afară de cunoștința științifică, cel puțin în măsura în care această cunoștință științifică, rezultatele la care ajunge Kant sunt rezultate produse de structura pur științifică.

Nu este nici aceasta adevărat. Pentru că, dacă luăm ca exemplu spațiul, spațiul este, pentru Aristotel, o calitate a lucrului. Spațiul, pentru lumea greacă, nici nu există în forma spațiului, el este determinarea ca loc. Vasăzică, pentru Aristotel și filosofii de după el, categoria spațiului, care pentru psihologii de azi nu este un obiect, nici o structură, categoria aceasta a spațiului este o calitate a lucrului existent în afară.

Ei bine, știința de astăzi ajunge la aceeași concluziune; pentru că, ce este propriu-zis spațiul în concepția einsteiniană, decât tocmai o calitate a lucrului din afară? Spațiul încetează să devină spațiul kantian și oarecum se alipește, este conexat lucrurilor. De aceea, spațiul este relativ într-un sens einsteinian și absolut privit din afară. De aceea se zice că fizica lui Einstein este relativă și duce la un fel de absolut în știință, pentru că spațiul devine ceva exterior, ceva al calității lucrului, o calitate a lucrului din afară. Atunci, care este poziția cea mai convenabilă în materie de teoria cunoașterii?

Eu aș propune să spunem, cum am mai spus și altă dată, că materialul care ne vine nouă din afară nu este un material dezorganizat, ci, dimpotrivă, este un material perfect organizat, adică totalitatea senzațiilor la care este expus corpul nostru sau la care este expusă umanitatea.

Psihologia fiziologică a noastră, materialul acesta al senzațiilor nu este deloc amorf și haotic. Aș spune că ceea ce conștiința noastră, cu ajutorul simțurilor, primește din realitate este numai o parte din răsfrângerea realității asupra noastră, adică cunoștința noastră este o cunoștință parțială. Individul în totalitatea lui psihofizică, pe care o aminteam adineaori, trăiește într-un contact direct cu realitatea, adică spiritul omenesc trăiește într-un contact nemijlocit cu această realitate. Conștiința este numai o expresiune a acestui contact nemijlocit.

2. Cunoașterea ca proces de răsfrângere parțială a totalității

În cazul acesta, concluzia ar fi următoarea: că, anume, conștiința noastră nu organizează propriu-zis materialul brut al senzațiilor, nu organizează excitațiile care vin din lumea din afară, ci, spre deosebire de contactul direct și nemijlocit al spiritului omenesc cu realitatea, aportul nostru senzorial sau totalitatea simțurilor noastre exercită o funcțiune analitică. Ea decapitează, discriminează, analizează conținutul acesta al senzațiilor și reține din acest complex de excitații, de care este asaltată individualitatea noastră psiho-fizică, trupul nostru cu tot ceea ce are el, reține numai anumite elemente. Criteriul de selecționare a elementelor însă este în legătură cu interesul nostru sau cu gradul în care excitațiile ne interesează pe noi psiho-biologic; adică, reținem, din complexul acesta de excitațiuni, ceea ce prezintă pentru noi un interes dintr-un punct oarecare de vedere; fie că prezintă un interes din punct de vedere strict biologic, este de ales între ceea ce-mi convine și ceea ce nu-mi convine, după legea plăcerii și a durerii, fie că mă interesează pe mine spiritual. Știți că nu există o unitate, o acomodare perfectă a interesului strict biologic și a celui spiritual, că accentul fundamental cade o dată pe un grup de interese, altă dată pe un alt grup. Prin urmare, nu se poate vorbi de o singură direcție în care se mișcă interesul nostru față de excitațiunile din afară, și nu există un singur criteriu de selecționare a acestor excitațiuni.

Așadar, important de reținut, din toate aceste considerații, nu ca demonstrație, ci pur și simplu ca afirmație, este anume că cunoașterea noastră este numai o răsfrângere parțială a totalității de excitațiuni din lumea din afară, iar această răsfrângere parțială, care se face cu ajutorul aportului nostru senzorial, care analizează complexul de excitațiuni, alege din acest complex anumite excitațiuni caracteristice pentru interesul nostru. Și, în cazul acesta, vedeți că se schimbă perspectiva. Nu mai este vorba de o formare, de o organizare a impresiunilor din afară, nu mai este vorba de-o organizare a materialului haotic care intră în simțuri. Simțurile nu dau numai materialul pe care pe urmă funcțiunile categoriale trebuie să-l organizeze și să-l așeze în anumit loc și în anumit cadru, ci simțurile au o funcțiune mult mai importantă decât o aveau în critica kantiană. Simțurile sunt, anume, tentaculele cu care noi luăm contact cu realitatea, sub raportul cunoașterii discursive, și rețin din această realitate ceea ce ne convine nouă. Deci, procesul acesta de cunoaștere este un proces de selecționare; dar nu un proces de organizare a unui

material amorf, ci, dimpotrivă, este un proces de mânuire, de schematizare, de simplificare a acestui material amorf, în vederea unor anumite scopuri, care nu sunt proprii cunoașterii. Căci cunoașterea adevărată a realității, cunoașterea imediată a realității ne este dată propriu-zis în actul acela de imediată legătură, de contact imediat între viața noastră spirituală și mulțimea impresiunilor din afară.

3. Lege, cauzalitate și devenire

Bine, dar veți spune: schematizarea aceasta, care este produsul conștiinței noastre, nu este, totuși, o activitate proprie? Nu tocmai! Să luăm un exemplu: eu stabilesc un raport cauzal între două fenomene. Cauzalitatea aceasta există propriu-zis în natură, în realitate, sau nu? Evident că există în realitate, adică este în natura lucrurilor ca ceea ce se întâmplă să se întâmple în virtutea existenței anterioare a unui complex de împrejurări. Cu alte cuvinte, cauzalitatea este expresiunea unui proces. Ceea ce se întâmplă are o lege de întâmplare, care lege de întâmplare se numește, pur și simplu, cauzalitate. Tot ceea ce curge, tot ceea ce se întâmplă, stă sub legea, sub regimul unor legi anumite. Însă, nu tot ceea ce există propriu-zis. Existența nu are nevoie de explicări cauzale, nici nu există propriu-zis o teorie cauzală a existenței. Dacă am întrebuința terminologia kantiană, ar trebui să spunem: categoria cauzală nu se aplică existenței, ci numai devenirii. (De aceea — și aceasta o spun în paranteză — eu, până la un oarecare punct, fundez pozițiunea aristotelică în esența ei, care zice: nu poți întreba niciodată: dar pe Dumnezeu cine l-a făcut, căci el este existență pur și simplu. Cauzalitatea se aplică numai în domeniul devenirii.)

Vasăzică, există cauzalitatea aceasta în realitate. Dar cauzalitatea pe care o exprimăm noi când desprindem din realitate două fapte pe care le punem în raportul acesta de cauzalitate, această cauzalitate este ea însăși cauzalitatea din natură? Evident, nu. Evident că întotdeauna când stabilim un raport cauzal, despărțim sau facem o selecțiune între diferitele elemente corelate sau coexistente. Cauzalitatea este o formă de corelațiune, și atunci când nu putem să analizăm un moment sau celălalt moment așa încât să stabilim punctele caracteristice și revelante, nici nu putem să stabilim raportul de cauzalitate, ci pur și simplu un raport de corelațiune. M-ați auzit de multe ori vorbind de corelațiune, mai mult decât de cauzalitate. Aceasta, pentru că impresiunea mea este că e mult mai exact să

vorbim de corelațiune decât de cauzalitate. Căci întotdeauna stabilirea acestui raport de cauzalitate presupune o trunchiere, o retezare, o mutilare a realității. Conștiința noastră, când stabilește raportul de cauzalitate, ce face propriu-zis? Sunt două grupe de fapte corelate care stau într-un anumit raport, în aceste două grupe de fapte, de corelațiuni, noi alegem două fapte caracteristice. Cum? Alegând pe acelea care sunt caracteristice, revelante, simbolice oarecum pentru întregul grup de fapte. Aceasta este cauzalitatea. Legătura cauzală ce o stabilim noi între două fenomene anumite nu este legătura cauzală între aceste două fenomene, ci aceste două fenomene sunt semnele caracteristice pentru două grupe de fapte deosebite.

Vasăzică, cele două fapte care sunt în raport de cauzalitate sunt numai exponenți a două serii, a două complexuri întregi de fapte. Dar este întrebarea (pentru că aci intervine sau până aci ar fi intervenit funcțiunea aceasta creatoare, oarecum, a spiritului nostru): în operațiunea aceasta de simplificare pe care o facem noi atunci când lăsăm la o parte o mulțime de fapte și păstrăm numai pe acelea așa-numite caracteristice, și când stabilim, prin urmare, legătura între cele două fenomene caracteristice, simbolice raporturilor exponențiale ale realității — sunt ele alese după voia noastră, sau ne sunt impuse de realitatea însăși? Evident, impuse de realitatea însăși. Căci dacă există unele elemente caracteristice înăuntrul grupului acesta de elemente, ele nu pot să fie desemnate la întâmplare de noi, ci sunt desemnate de raporturile în care aceste elemente stau cu celelalte elemente ale grupei.

Într-un context oarecare de elemente, nu toate elementele acelui complex sunt de aceeași — aș zice — putere, nu toate sunt caracteristice acelui grup. Sunt unele a căror lipsă poate să intervină fără ca în esență complexul acela să-și piardă structura lui. Evident că orice schimbare produsă într-un grup se resimte; dar sunt schimbări care se resimt într-un fel și altele care se resimt în alt fel, adică mai mult sau mai puțin păgubitor pentru structura însăși a grupului. Aceasta pentru că sunt anumite elemente caracteristice, definitorii pentru un anumit grup. Când stabilesc raportul de cauzalitate între două elemente, acele două elemente ne sunt impuse de realitatea însăși.

Vasăzică, nici în cazul acesta precis pe care vi l-am înfățișat, spiritul nostru nu poate să fie considerat ca creând ordine în realitate, ci ca răsfrângând pur și simplu, într-o anumită formă, ordinea care

preexistă în realitate. Și atunci, evident că conștiința umană, în actul de cunoaștere, este mai mult receptivă, mult mai receptivă decât ne închipuiam noi până acum.

Iată, prin urmare, cele două fapte care trebuiesc reținute pentru înțelegerea a celor ce vor urma imediat: întâi, că suntem în cadrul actelor religioase, care presupun o raportare biunivocă între acești doi termeni ai raportului religios, și, al doilea, că în actul de cunoaștere conștiința umană este mai mult, mult mai mult receptivă decât își închipuie filosofia modernă — aproximativ de la Kant încoace.

4. Analiza unui fapt religios. Dumnezeu — creațiune în absolut

Cu aceste două elemente, oarecum introductive, să trecem la analiza unui fapt religios.

Una dintre formele în care se manifestă viața religioasă este simțământul de dependență în care omul stă întotdeauna față de divinitate: omul se simte întotdeauna creat de Dumnezeu. Vasăzică, de la Dumnezeu la om este un raport ca de la Creator la creatură. Metafizica spune, în împrejurarea aceasta, că există un raport de cauzalitate între Dumnezeu și om.

Că există omul, întâmplarea aceasta a devenirii, a existenței omului se datorește pur și simplu lui Dumnezeu, care l-a făcut. Adică, aceasta ar fi formula obiectiv logică a raportului dintre om și Dumnezeu și în metafizică nu se înțelege un altfel de raport.

Să fie în cunoștința religioasă cazul la fel? Vedeți, Dumnezeu este puterea creatoare, Dumnezeu este creațiunea în absolut, așa este înțeles Dumnezeu în genere în toate religiile. Dumnezeu este izvorul din care iese tot ceea ce există; vasăzică, este vorba numai de creațiune pură, iar tot ceea ce există, există numai în măsura în care este creat de Dumnezeu.

5. Creator și creațiune, Creatorul în creațiune

Mai este însă ceva caracteristic pentru faptul religios; că, anume, tot ceea ce a creat Dumnezeu stă într-o continuă legătură cu Creatorul și reprezintă, oarecum, pe Creator, adică simbolizează pe Creator. Cu alte cuvinte, Creatorul este întotdeauna prezent în creațiunea lui și este obiectivat prin creatură. Creațiunea propriu-zisă, Dumnezeu nu există pentru lume propriu-zis decât în ceea ce a creat: nu are o existență palpabilă, aș zice, o existență de care să luăm cunoștință în chip empiric. Dumnezeu, întrucât este forță creatoare, nu este pasibil de o cunoaștere empirică, ci el este

cunoscut în creațiunile lui. De aceea se spune în Psalmi: „Lăudați pe Domnul în făpturile lui“[11a]. Ce înseamnează aceasta? Că făpturile lui Dumnezeu reprezintă propriu-zis ceva din Dumnezeu.

6. Creatura ca reprezentare a Creatorului

Vasăzică, o legătură necontenită de la Creator la creatură și o funcțiune specifică pe care creatura o îndeplinește față de Creator, și anume funcțiunea de a-l reprezenta totdeauna, funcțiunea de a-l simboliza. Așa se întâmplă în cauzalitatea obișnuită? Închipuiți-vă că trece un om pe stradă, îi cade o cărămidă în cap și-l omoară. Ce legătură este între cărămidă propriu-zis și faptul acesta, actul acesta al încetării din viață? Nici una; cauză și efect sunt absolut eterogene. Ceva mai mult, un om poate să moară de o cărămidă căzută în cap, sau poate să moară în urma unei emoții, sau călcat de tren, sau omorât de glonț. Sunt o mulțime de posibilități pentru ca să se întâmple efectul amintit. Nu există decât un raport strâns, necesar și unic între cauză și efect: efectul este rezultatul unei complexități oarecare de întâmplări, dar în efect nu este conținută deloc cauza. Aceasta este specific cauzalității logic-obiective: cei doi termeni sunt eterogeni și propriu-zis nu este același decât raportul dintre cei doi termeni; termenii se pot schimba, pot fi oricare alții.

Dar așa se întâmplă în actul religios? În făpturi, în orice existență, în toate realitățile, Dumnezeu este prezent, nu poate fi altcineva decât Dumnezeu care să îndeplinească acest act de creațiune, iar creatura în sine nu poate să existe decât în virtutea Dumnezeului care a făcut-o. Acesta este un sentiment absolut sufletesc și nu numai un sentiment absolut general, în toate actele religioase, ci o realitate în analiza actului religios.

Să vă dau un exemplu din alt domeniu. Știți că există în București un cizmar pe care-l cheamă Gheorghiu și un pictor pe care-l cheamă Iser. Spui: am văzut un Iser" și înțelegi un tablou făcut de Iser; dar nu spui: am văzut o pereche de „Gheorghiu“ ca să înțelegi o pereche de ghete făcute de Gheorghiu. În perechea de ghete făcute de Gheorghiu, unde nu este vorba decât de meșteșug, nu este deloc prezent autorul, cauza. Perechea de ghete poate să o facă foarte bine Gheorghiu, sau Raftopol, sau Radu ețetera, și tot pereche de ghete este. Nu este esențial pentru perechea de ghete faptul că este făcută de Gheorghiu, pe câtă vreme este esențial pentru tablou faptul că este făcut de Iser. Este o neapărată legătură între opera lui Iser și Iser însuși: opera lui Iser nu poate să o facă decât Iser, ceea ce înseamnează

că autorul cauzei este totdeauna prezent în creatură, în efect. Cam același lucru este în domeniul actului de cunoaștere religioasă: autorul, Dumnezeu, este totdeauna prezent în creatură. Autorul este caracteristic, definitoriu și revelant pentru creatură, și viceversa: creatura — efectul — este caracteristică, definitorie și revelantă pentru cauză, care este Dumnezeu.

7. Cunoașterea religioasă ca relație între Dumnezeu și creatură

Iată un caz, prin urmare, pe care-l arăt și care este de natură a vă lăsa să înțelegeți că, totuși, trebuie să fie o deosebire structurală între cunoașterea propriu-zis religioasă și cunoașterea obiectivă. Evident, toată această cunoștință religioasă se proiectează pe fondul pe care vi l-am schițat adineaori: pe de o parte, pe indivizibila legătură din actul religios dintre om și Dumnezeu și bipolaritatea raportului acesta, sau calitatea de biunivoc, și, pe de altă parte, se proiectează pe funcțiunea receptivă a spiritului nostru. Această funcție receptivă a spiritului nostru este comună cu conștiința cealaltă. Dar o cunoștință religioasă nu este, propriu-zis, posibilă decât în cadrul unei teorii receptive a cunoștinței. Căci, altfel, ar însemna că însuși Dumnezeu, ceea ce vom vedea că este în conștiința religioasă, nu ar fi decât tot creațiune a spiritului nostru. Dar aceasta ar inversa propriu-zis termenii problemei, termenii raportului. Căci în actul religios sau în cunoștința religioasă Dumnezeu se presupune mai dinainte; deci, nu poate fi considerat ca creațiune a noastră. De aceea spuneam că este necesară funcțiunea receptivă a spiritului nostru pentru înțelegerea cunoștinței religioase, și că această funcțiune receptivă este condițiunea neapărată a întregii vieți religioase. O conștiință creatoare nu poate să fie conștiință religioasă.

8. Concluzia primei părți a cursului: analiza actului religios

Cu aceste considerațiuni încheiem prima parte a cursului nostru de filosofia religiei. Știți care a fost problema fundamentală: să analizăm actul religios. L-am analizat în esența lui, în exteriorizarea lui. Intențiunea noastră nu a fost propriu-zis, cum v-am spus, o fundare teoretică a actului religios, ci numai o studiere completă a materiei acesteia oferite de actul religios; dar, mai mult, încă altceva, anume afirmări ale domeniului specific al actului religios. Și dacă, prin urmare, considerațiunile mele de astăzi asupra conștiinței[…] [11b]

[11a]↑ Psalmul 150: *Lăudați pe Domnul întru sfinții Lui; lăudați-L pe*

El întru tăria puterii Lui.

[11b]↑ În forma litografiată aci se încheie coala litografică cu o frază neîncheiată. Lecția se sfârșește curând, căci începutul de alineat de mai sus anunță finalul („Cu aceste considerațiuni încheiem prima parte a cursului…“). Începutul altei coale litografice conține ceva din începutul altei lecții, ținută la 1 mai. Probabil că nu s-a dactilografiat și nu s-a litografiat pagina cu finalul lecției din 11 aprilie și începutul celei următoare, cea din 1 mai. Pentru „introducerea“ a încă unei prelegeri „pledează“: conținutul diferit al celor două lecții; mărimea celor două lecții (în total 20 p., față de în jur de 10 p., cât are fiecare dintre celelalte lecții); finalul lecției din 11 aprilie; începutul lecției din 1 mai; referirea, în lecția din 2 mai la lecția precedentă, cea de „ieri“ ș. a.. A se reține și că, în forma litografiată, prelegerile n-au numerotare, ci doar sunt indicate datele când au fost ținute (cu excepția primei, cea din 27 februarie). Se presupune că prima prelegere, nedatată, a fost ținută în 27 februarie 1925. Există, marcate ca atare prin date, încă 14 prelegeri, deci în total 15. S-ar putea, însă, ca ele să fi fost în realitate 16. Cu toate acestea, lecția a XII-a, cea din 1 mai 1925 nu a fost separată, această situație fiind doar semnalată. (În Notă asupra ediției: Nae Ionescu, Prelegeri de filozofia religiei, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1994, p. 6.)

XII. Problema divinității

[1 mai 1925]

1. Delimitare față de C. Rădulescu-Motru în problematica personalității umane
2. Metafizica religioasă și Weltanschauung
3. Problema divinității. Cele două caractere fundamentale
4. Existența absolută și existența marginală
5. Digresiune. Argumentul ontologic la Anselm și la Descartes
6. Dumnezeu — forță veșnic (continuu) creatoare
7. Consecințe morale. Sentimentul nimicniciei umane și sentimentul dependenței de divinitate

---

Ultima problemă pe care am înfățișat-o a fost studierea particularităților cunoștinței religioase. Ați văzut că această cunoștință religioasă se sprijină pe ceea ce aș numi presupoziție obiectivistă, adică pe existența obiectivă a obiectului cunoașterii și pe posibilitatea cunoștinței de a prinde acest obiect prin determinări care nu sunt în conștiința noastră, ci prin determinări care sunt în însuși obiectul. Ați văzut că, în legătură cu această afirmație, eu am întreprins un fel de critică a criticismului kantian, încercând a stabili că funcțiunea sensibilității nu este de a ordona materialul haotic al impresiunilor din afară, ci pur și simplu de a alege din acest material, care nu este haotic și n-are nevoie de ordonare, anumite elemente care ne dau o anumită cunoaștere, cunoaștere științifică, ca un fel de reflex al realității, dar nu ca o reprezentantă a însușirilor calitative. Vasăzică, funcțiunea cunoștinței noastre ar fi, după această critică, de alegere, și nu de sistematizare și de ordonare.

1. Delimitare față de C. Rădulescu-Motru în problematica personalității umane

Țin să vă spun, înainte de a trece la alte considerațiuni, că această concluziune a mea, pe care am scos-o din cercetările teoriei cunoștinței, nu este izolată în structura actuală a spiritului contemporan și nu este izolată nici măcar în cadrul cercetărilor românești de filosofie. D-voastră, care cunoașteți cursul de filosofie al d-lui Rădulescu-Motru, vă aduceți aminte că, psihologicește, tocmai aceasta este pentru profesorul Motru funcțiunea atențiunii; că, adică, ceea ce avem noi în conștiința noastră ca cunoștință este rezultatul unui proces de selecțiune, pe care-l exercită atențiunea asupra tuturor

impresiunilor care asaltează eul nostru.

Deosebirea între punctul meu de vedere și punctul de vedere prezentat de profesorul Rădulescu-Motru ar fi poate aceea că, pentru mine, personalitatea umană este un derivat al realității, pe câtă vreme pentru profesorul Motru această personalitate umană este, dimpotrivă, un centru dinamic de acțiune. Vasăzică, separațiunea definitivă de perspectiva kantiană la mine, continuarea acestei perspective kantiene prin caracterul dinamic și creator, de cealaltă parte[12a].

2. Metafizica religioasă și Weltanschauung

Cu schema aceasta de structură a conștiinței religioase, noi am inversat oarecum ordinea normală a problemelor, pentru că în fapt lăsăm să preceadă cercetărilor sau considerațiunilor asupra cunoașterii metafizice religioase, pe care vom încerca să o schițăm de aci înainte, noi n-am urmat procesul genetic sau procesul cronologic, ci ne-am opus oarecum lui. Cronologic, lucrul se întâmplă altfel: întotdeauna noi luăm cunoștință de obiect și pe urmă ne dăm seama de felul cum cunoaștem noi acest obiect. Prin urmare, din acest punct de vedere era mai natural ca noi să plecăm de la metafizica religioasă, adică de la afirmațiunile pe care cunoștința religioasă le face asupra universului, și pe urmă să vedem cam cum se ajunge la aceste cunoștințe. Eu am preferat, însă, această cale tocmai pentru că planul general al prelegerilor acestora, pe care vi le-am expus în primele lecțiuni, pleacă de la un criteriu de selecționare a problemelor, subiectiv de o parte, obiectiv de altă parte. Eu înțeleg să urmăresc procesul religios și apoi să vă înfățișez rezultatele lui.

În ceea ce privește metafizica religioasă, aceasta este, din capul locului, un fel de contradicția *in adjecto*, pentru că metafizica înseamnează un fel de conspect al realității, dar, în strânsă analiză, metafizică înseamnează o cunoaștere a realității pe anumite căi. Anul trecut am avut prilejul să vă fac deosebirea între cunoașterea religioasă și metafizică[12b], și ați văzut că, propriu-zis, metafizica închide în ea și specificitatea procesului de cunoaștere și că se opune ca atare, adică nu tocmai se opune ca atare, dar este ca atare ceva deosebit de religie. Prin urmare, metafizica religioasă în adevăr este ceva care nu este *weder Fisch noch Fleisch,* adică, „nici pește, nici carne!“, este o împreunare de termeni caducă.

Întrebuințarea însă a cuvântului „metafizică“ în această împerechere de vorbe în sensul pe care vi l-am arătat la început,

anume un conspect sau o concepțiune a realității, a unei înfățișări a realității — cum zic germanii, un fel de *Weltanschauung.*

Cineva care s-a ocupat de puținele lucruri pe care le-am spus în viața mea a spus odată că eu confund filosofia cu *Weltanschauung.* Aceasta o spune, desigur, unul care habar n-are de ce cred eu despre toate lucrurile acestea. Eu confund metafizica cu *Weltanschauung,* ceea ce este ceva deosebit și care pledează în favoarea mea, nu în favoarea onorabilului meu preopinent. Vasăzică, metafizica religioasă ar însemna pentru mine cunoaștere religioasă, religioase *Weltanschauung,* adică un fel de înfățișare religioasă a universului, a realității, tabloul realității — dacă voiți — din punctul de vedere religios.

Ceea ce trebuie să închidă considerațiunile acestea ale noastre asupra metafizicei religioase este un aspect al realității, și un aspect din punct de vedere religios. Repet lucrul acesta, pentru că el definește dintr-o dată problema noastră.

Un aspect al realității, din punct de vedere religios, nu poate să fie decât un aspect în care ambii termeni ai actului religios, adică subiectul și obiectul, divinitatea, să intre ca parte integrantă.

Metafizica religioasă este, prin urmare, lumea privită sub aspectul divinității, adică lumea înglobată oarecum în această divinitate — atât și nimic mai mult. Aceasta înseamnă metafizică religioasă.

3. Problema divinității. Cele două caractere fundamentale

Prima problemă pe care o pune metafizica religioasă este, prin urmare, problema divinității. Și anume, întru atât întru cât divinitatea este un obiect de cunoaștere pentru noi, dar mai ales întru cât existența însăși — adică întreg universul, întreaga lume, întreaga realitate — este o expresiune a acestei realități. Vedeți prin urmare că problema divinității și aceea a expresiunii religioase și a înfățișării religioase sunt unul și același lucru.

Cele două caractere fundamentale sub care ni se înfățișează nouă această problemă a divinității sunt, pe de o parte, existența absolută a acestei ființe, pe de altă parte, divinitatea ei, sanctitatea ei. Deci, în metafizica religioasă distingem, pe de o parte, problema existenței absolute, pe de altă parte, aceea a sanctității.

4. Existența absolută și existența marginală

Ce însemnează existență absolută? Dumnezeu este dat omului prin realitate, în realitate, adică tot ceea ce trăim noi în viața de toate zilele ne este dat nouă, în actul religios, ca un fel de explicațiune a

divinității, a lui Dumnezeu — a lui Dumnezeu în monoteism, a zeilor în religiunile celelalte. Acest caracter este absolut general tuturor preocupărilor religioase și tuturor actelor religioase, indiferent de oricare ar fi această religiune.

Existența aceasta a divinității nu este, prin urmare, un corolar, o consecință a existenței lumii reale în actul religios, ci, din contra, s-ar putea spune mai degrabă că existența relativă a celorlalte lucruri este un corolar al existenței absolute. Dumnezeu ne este dat nouă în realitate, în existență, dar nu ne este dat prin realitate, prin existență. Fiecare din noi poate să aibă la un moment dat sentimentul imperfecțiunii proprii, sentimentul acesta al dependenței de cineva din afară de noi. Ei bine, existența lui Dumnezeu nu se construiește din acest sentiment parțial al existenței realității, ci este o condițiune primordială, primară, vasăzică genetică, și primară și logică, în conștiința noastră. Să căutam să lămurim mai bine lucrul acesta. Dacă eu aș pleca de la anumite fapte din lumea reală, dacă aș pleca de la anumite sentimente trăite de mine, care sunt, evident, o existență relativă, atunci eu aș construi această existență absolută printr-un proces de inducțiune și, în ultimă analiză, printr-un proces de trecere la limită. Acest proces de trecere la limită nu este, după cum vom vedea mai târziu, străin preocupărilor religioase; dar nu în acest caracter fundamental al divinității, sau în acest caracter, singur fundamental, al divinității, care este existența absolută, existența pură și simplă. O asemenea deducere a existenței absolute din cea relativă ar fi un fel de deducere rațională, un fel de deducere logică, care poate să-și aibă rostul ei și valoarea sau forța de convingere, de argumentare, într-un sistem de metafizică, nu însă într-un sistem de viață religioasă, nu într-o concepțiune religioasă a realității, în această concepțiune religioasă, după cum spuneam, existența absolută a lui Dumnezeu este primordială, ea precede conștiința tuturor celorlalte existențe; și anume, ea se opune oarecum întregii existențe relative. Adică, tot ceea ce există în aceeași măsură, în același grad, pe același plan de existență cu mine însumi, adică tot universul sensibil, face una.

Caracterele fundamentale ale acestei existențe sunt, toate la un loc, tocmai ceea ce numim noi existență marginală, existență relativă, contingență. Imperfecțiunii acestui grup de contingențe, de fapte contingente, imperfecțiunii și existenței, nu prin sine, prin altceva, deci condiționate și relative, i se opune cealaltă existență, absolută, în cadrul și în grupul mare al existenței relative intră — și aceasta este

iarăși specific actului religios — și personalitatea umană; și, anume, nu intră ca ceva de sine stătător, ca ceva opus realității celeilalte, ci intră ca ceva înglobat acelei realități. Ceva mai mult, această personalitate umană nu are, în actul religios, nici măcar momentul critic de a se cerceta pe ea însăși și de a se diferenția în limitele ei. Deci, în actul religios — deosebit de alte afirmațiuni contrarii — niciodată nu se va confunda personalitatea umană sau nu se va opune personalitatea umană lui Dumnezeu ca inteligență și ca sensibilitate, ci se va opune pur și simplu cu totul nediferențiat. Aceasta este caracteristic pentru actul religios, pentru simțământul, pentru impresia de existență relativă a întregii realități sensibile față de existența absolută a divinității, care condiționează.

Care este natura procesului acesta, în care noi cunoaștem existența absolută față de existența noastră, relativă? Natura acesta nu este de ordin logic, nu este de ordin obiectiv, rațional, demonstrativ, ci este pur și simplu trăită, în ce fel? În procesul de cunoaștere obișnuită, ceea ce propriu-zis intră într-o relație — pentru că este vorba de o judecată de relație, și anume, judecata de relație de care vorbim noi este existența — sunt doi termeni. Judecata aceasta de relație, însă, nu conține obiectul însuși, ci conține altceva, un conținut de conștiință. Aceasta este conștiința noastră, nu obiectul care corespunde cunoștinței; cu alte cuvinte, ceea ce avem noi ca cunoștință este ceva prelucrat cu datele sensibilității, cu puterea conștiinței noastre, dar ceva prelucrat și ceva deosebit propriu-zis de realitatea din afară. Ei bine, în actul religios existența absolută pe care o percepem noi — hai să zicem, deși nu este propriu —, percepțiunea acestei conștiințe absolute nu se face printr-un proces de cunoaștere, ci printr-o intuiție directă, iar cunoștința noastră, în acest caz, nu mai este un conținut de conștiință, ci obiectul însuși.

5. Digresiune. Argumentul ontologic la Anselm și la Descartes

Chestiunea nu este așa de simplă cum se pare la prima înfățișare. Aci stă deosebirea fundamentală dintre Sfântul Anselm, care a pus argumentul ontologic, și Descartes. Descartes lucrează cu un concept al lui Dumnezeu care este un concept prelucrat și are o cunoștință; deci, are un conținut de conștiință. Sfântul Anselm lucrează cu o intuiție directă, deci cu un obiect: existența lui Dumnezeu ne este dată nouă printr-o intuiție, nu printr-o cunoștință prelucrată. Este singurul fel în care noi cunoaștem pe Dumnezeu și, aș spune, singura realitate a lui Dumnezeu în raport cu noi înșine; adică, Dumnezeu

este încă realitate în măsura în care îl trăim noi. Evident, nu că Dumnezeu n-ar exista dacă nu l-am trăi noi, dar calitatea existenței lui Dumnezeu, structura personală, structura personalității lui Dumnezeu ne sunt date perfect nouă în trăirea lui Dumnezeu. Deci Sfântul Anselm avea dreptate atunci când spunea: eu am în mine, trăiesc în mine ideea, trăiesc în mine pe Dumnezeu însuși, deci Dumnezeu există; pe câtă vreme Descartes nu avea dreptate când voia să deducă din conceptul de Dumnezeu inexistența însăși a lui Dumnezeu. Pentru că, după cum spuneam adineauri, este o deosebite între un conținut de conștiință și obiectul însuși. Conținutul de conștiință ne este dat nouă numai în conștiință, lui poate să-i corespundă un obiect existent real, prin urmare, cu existență ontologică în afară, dar poate să nu-i corespundă acest obiect.

Obiecțiunile care s-au făcut argumentului ontologic al lui Descartes sunt de natură a arăta punctele slabe în toată argumentarea carteziană. Adică, se opunea numaidecât trecerii de la idee la realitate: existența unor idei imaginare, cum este calul înaripat. Știți obiecțiunea pe care a făcut-o Caterus[12c]: avem o idee a calului înaripat și, totuși, nu există un obiect al calului înaripat, un obiect care să fie calul înaripat sau nu există cel puțin un obiect care să existe în realitatea obiectivă din afară de noi.

Evident, aceasta este o digresiune pe care o fac, dar este interesantă pentru cei ce se ocupă de istoria filosofiei. Aci se vede cât de vechi și de nou este Descartes. Descartes stă până peste glezne, până la genunchi aproape, încă în scolastică, ca instrument de lucru și ca mentalitate, în evul mediu. Descartes niciodată nu s-a îndoit, și aceasta se vede din caracterul obiecțiunilor ce i se fac; niciodată nu s-a îndoit că din ideea pe care o are el de Dumnezeu nu se poate ajunge la demonstrarea existenței lui Dumnezeu, pentru că, propriu-zis, el trăia acest Dumnezeu ca obiect real. El nu avea ideea de Dumnezeu, ci avea pe însuși Dumnezeu, pe care-l trăia, și atunci el se simte perfect îndreptățit de a deduce din ideea de Dumnezeu sau din ceea ce avea el drept Dumnezeu însăși existența lui Dumnezeu.

Dar, pe de altă parte, limbajul pe care-l întrebuințează Descartes nu mai este limbajul cel vechi. Peste Sfântul Anselm trec Giordano Bruno, Galilei, Campanella și forma în care se exprima în acel moment Descartes era forma noii mentalități științifice, adică era forma de cunoaștere pe care am analizat-o și noi în ultima lecție și care era, realmente, nu prinderea realității, ci reprezentarea ei, simbolizarea ei. Conștiința filosofică a timpului trecea de la obiect la

concept și avea spiritul critic care arată că acest concept nu este realitatea însăși ci este un elaborat, care nu este decât semn al realității.

6. Dumnezeu — forță veșnic (continuu) creatoare

Ca să ne întoarcem de unde plecasem, există deosebire fundamentală între cunoașterea obiectului în actul religios și cunoașterea obiectului în actul de cunoaștere propriu-zisă; și anume, este obiectul existență reală în primul rând, conținut de conștiință în al doilea rând, este intuiție religioasă într-un caz, este conștiință pur și simplu în celălalt.

Acest caracter, oarecum de intuiție simbolică, pe care-l păstrează cunoștința religioasă în actul religios relativ la existența lui Dumnezeu și la existența absolută a lui Dumnezeu, se evidențiază și într-un alt caracter, sau într-o altă determinare, pe care o dăm noi divinității: este așa-numita concepere a lui Dumnezeu ca o forță veșnic creatoare. Și în calificativul acesta, de veșnicie creatoare, în care se află Dumnezeu, procesul este tot simbolic. Sunt lucruri pe care le cunoașteți din ultimele lecțiuni. Știți acum care este deosebirea dintre creațiunea propriu-zisă și cauzalitate. Cauzalitatea este o asociațiune anumită de fapte, o asociațiune fixă de fapte care ne dă dreptul să afirmăm că, în momentul în care s-a întâmplat fenomenul A, va trebui să se întâmple, în anumite împrejurări precise, fenomenul B. Cauzalitatea stabilește un fel de conexiune între două fenomene coexistente sau, în fine, succesive în timp. Aceasta este cauzalitatea. Cauzalitatea stabilește deci o legătură exterioară între două fenomene anumite.

Ei bine, în felul cum noi concepem pe Dumnezeu, această existență absolută pe care noi o presupunem ca fiind veșnică și pe care o trăim ca fiind într-o veșnică acțiune, raportul de la Dumnezeu, considerat drept cauză, la creatură, considerată drept efect, este altul, și este tot un raport simbolic. Cauza este într-o legătură intimă, interioară, de întrepătrundere cu obiectul, cu efectul, iar efectul stă pentru cauză. Aceasta înseamnă că tot ceea ce există stă într-un raport de dependență față de această existență absolută, că acest raport de dependență închide toată existența relativă, fără absolut nici o excepțiune, dar că această existență relativă are o anumită calitate: ea răsfrânge pur și simplu divinitatea. De aceea se zice că Dumnezeu este dat în realitate, Dumnezeu se deschide omului în realitate, în existență. Nu trecem prin existență ca să ajungem la

Dumnezeu, ci ne coborâm de la Dumnezeu și, prin el, existența relativă este condiționată; dar această existență relativă, așa bicisnică și contingență cum este ea, răsfrânge pur și simplu divinitatea; cu alte cuvinte, stă pentru divinitate. Acestea sunt cele două laturi caracteristice ale problemei existenței absolute a lui Dumnezeu. Noi concepem această realitate ca ceva care condiționează întreaga realitate, o condiționează nu numai în existența ei, dar și în devenirea ei. De aceea, este contradictoriu față de realitatea actului religios să se spună că Dumnezeu creează lumea, dar nu mai intervine într-însa. Raportul de la Creator la creatură este un raport statornic, de fiecare moment. Ceea ce există nu a fost creat odată pentru totdeauna, la începutul timpurilor, și, de atunci înainte, își merge mersul său, așa cum își închipuia numai pe o latură Leibniz, că Dumnezeu este un ceasornicar minunat, care a așezat lucrurile odată pentru totdeauna, iar lucrurile acestea merg de atunci așa cum le-a aranjat de la început; nu este nici așa cum pretind deiștii englezi, anume că Dumnezeu a creat lumea și, pe urmă, s-a uitat la ea fără să mai intervină, ca un fel de rentier al creațiunii lui proprii. Legătura dintre existența absolută și cea relativă este o legătură constantă, atât sub raportul existenței (germanii au un cuvânt propriu pentru aceasta: ei zic, *das Sein*) cât și sub raportul devenirii, al schimbării, al transformării; adică, în primul rând, orice lucru relativ exista prin existența absolută, în cazul al doilea, orice lucru, orice existență relativă este un efect al existenței absolute, în afară de aceasta, după cum vă spuneam, trebuie să ținem socoteală de acea a doua caracteristică; și anume, că în actul religios și în conștiința religioasă raportul de la existența absolută la cea relativă este un raport simbolic, iar nu un raport logic obișnuit și un raport de cauzalitate, în cazul al doilea.

7. Consecințe morale. Sentimentul nimicniciei umane și sentimentul dependenței de divinitate

Din aceste două fapte care se trăiesc în actul religios, adică în existența absolută, existența prin sine, în coexistența relativă, existența prin divinitate, și din celălalt fapt, adică al existenței absolute veșnic creatoare, în continuă activitate, rezultă pentru conștiința umană, tot în actul religios, două consecințe: în primul rând, sentimentul nimicniciei umane prin opoziție cu sentimentul atotexistenței divine, iar pe de altă parte, sentimentul dependenței umane, spre deosebire de conștiința independentă, forța de-a pururi

creatoare.

Dacă lămurim aceste două lucruri, putem să trecem pe urmă și la ultimul caracter al divinității, sau al puterii acesteia supreme care este însăși divinitatea, și anume la caracterul sanctității sale.

[12a]↑ Cei doi traducători ai Criticii rațiunii practice, Dumitru Cristian Amzăr și Raul Vișan, au reușit să-i convingă pe cei doi profesori, C. Rădulescu-Motru și Nae Ionescu, să scrie fiecare câte o prefață la traducerea lor (deși cei doi universitari nu se împăcaseră încă după disputa publică din decembrie 1930). Vezi: C. Rădulescu-Motru, Viața lui Kant, și Nae Ionescu, Notă introductivă asupra rațiunii practice; în Immanuel Kant, Critica rațiunii practice. București, Ed. Institutului Social Român, 1934, p. IX-XI și, respectiv, XV-XXXII.

[12b]↑ Cursul de filosofie a religiei din anul universitar 1923-1924 a avut ca temă generală Metafizică și religie. (Nu a fost litografiat.)

[12c]↑ Caterus, originar din Haarlem, n. la Alkmaar sau la Anvers, m. la Alkmaar, în 1656. Teolog olandez, doctor al Facultății de Teologie din Louvain, preot la Alkmaar (de la 1632 până la moarte). Înainte de a tipări lucrarea Meditationes de prima philosophia (1641), Rene Descartes a trimis (prin mijlocitori) copii ale manuscrisului câtorva filosofi și teologi ai vremii (Thomas Hobbes, Antoine Arnauld, Pierre Gassendi ș. a.) Primul care a răspuns autorului este Caterus, care i-a făcut o critică de pe pozițiile teologiei și ale scolasticii. Pentru obiecții, vezi: Rene Descartes, Oeuvres, ed. Adam-Tannery, vol. VI (Paris, 1904, p. 91-101, text latină, și vol. IX (1904, p. 73-80, franceză). În limba română, vezi obiecțiile lui Caterus și răspunsurile lui Descartes în: Rene Descartes, Meditationes de prima philosophia. În românește de Constantin Noica. București, Tipogr. „Bucovina“ I. E. T[orouțiu], 1937, p. 69-72, și, respectiv, p. 73-77. (Exemplul cu „cal înaripat“, la p. 77.)

XIII. Caracterul de sanctitate al divinului

[2 mai 1925]
1. Sentimentul de creatură
2. Revelația
3. Categoria sanctității
4. Graduarea existenței prin altul
5. Categoria divinului ca maximum de valoare
6. Iubirea de Dumnezeu și jertfa
7. Încă o dată despre religie și morală
8. Caracterizarea divinului în viziunea lui Rudolf Otto. Delimitare
9. Viața metafizică și viața religioasă — două lumi diferite

În analiza problemei divinității, am stabilit două caractere particulare ale acestei realități: existența absolută și activitatea, acțiunea continuă și necondiționată. În opozițiune cu existența absolută și cu acțiunea continuă, caractere pe care noi le stabileam ca fiind nu cunoscute propriu-zis, ci revelate, se creează în conștiința religioasă individuală două situațiuni pe care le aminteam ieri, denumindu-le: unul, sentimentul nimicniciei personale, și al doilea, sentimentul creațiunii, adică omul se simte mic și mărginit în fața lui Dumnezeu și omul se simte creat de către Dumnezeu. Aceasta ar fi, vasăzică, un fel de corelat obiectiv individual al celor două caractere fundamentale ale divinității, reacțiune care este provocată propriu-zis nu de voința individului, ci este pur și simplu un caracter al constituirii, al facturii divinității. Aceasta dă propriu-zis caracterul conștiinței religioase, și sentimentul acesta al nimicniciei, ca și sentimentul de dependență continuă nu sunt rezultat al unei cunoașteri a noastră, nu sunt pur și simplu stări de conștiință pe care noi le trăim, nu sunt puncte de plecare pentru un eventual raționament sau deducțiune a noastră, ci sunt stări trăite, ca reflexe ale unei stări interioare trăite, care este trăirea pură și simplă a lui Dumnezeu. Acum, este evident că și sentimentul acesta de nimicnicie, ca și sentimentul dependenței continue, nu sunt pe același plan de realități, nici nu sunt concomitente, în legătura aceasta de la om la Dumnezeu, adică atunci când individul trăiește divinitatea, primul sentiment este acela al nimicniciei. Vasăzică, în primul rând se face opoziție între existența relativă, individul, și existența absolută, Dumnezeu; *ens a se,* Dumnezeu, cum spune metafizica, *ens ab alio,* individul, contingența. Numai în momentul când acest caracter, *ens*

ab alio, devine conștiință pentru individ, numai atunci intervine și cea de-a doua situație psihologică religioasă, aceea a sentimentului de creație. Propriu-zis, sentimentul de creație, aș spune mai exact încă, se naște în momentul în care se precizează conștiința relativității noastre, pentru că *ens ab alio* și dependența sunt unul și același lucru; dar vedeți că genetic este absolut necesar ca conștiința dependenței mele să urmeze conștiinței independenței existenței absolute. Aceasta este, prin urmare, gradarea — aș zice — pe care o urmează aceste două sentimente fundamentale. Se înțelege, desigur, în ce spirit întrebuințez cuvântul „sentiment“ aci: două stări, două structuri fundamentale, care caracterizează fața subiectivă a actului religios.

1. Sentimentul de creatură

Sentimentul de a fi creatură, sentimentul de creatură poate să aibă două origini: eu stârnesc întotdeauna asupra laturei metafizice și asupra laturei religioase a chestiunii, în latura metafizică se poate spune: se poate ajunge la convingerea, pe cale rațională sau cu ajutorul unei deducțiuni oarecare, că ceea ce există în realitate trebuie să aibă o cauză; că, adică, și metafizica vorbește de o cauză primă, care este regula oricărei deveniri sau a oricărei existențe. Am stăruit de multe ori asupra faptului că se găsește în Aristotel afirmat, pentru prima oară, că este permisă o urcare înapoi în seria cauzală numai atâta timp cât poate să fie vorba de devenire, dar că nu este permisă o urcare în seria cauzală atunci când nu mai este vorba de devenire, ci de existență. Adică, Aristotel spunea: cauzalitatea este funcțiune categorială a schimbării, a devenirii, nu a existenței. Prin urmare, zice Aristotel: poți să te întrebi întotdeauna care este cauza acestei întâmplări, nu poți să te întrebi niciodată care este cauza lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu nu este dependență, ci este existență absolută, existență propriu-zisă. Zic, deci: și în metafizică se vorbește de această înlănțuire cauzală a fenomenelor, dar această înlănțuire cauzală a fenomenelor nu duce, propriu-zis, la sentimentul de creatură, la convingerea de creatură; adică, în ordinea logică, în ordinea obiectivă, succesiunea și ordonarea în timp și spațiu a fenomenelor stabilesc anumite relațiuni precise între două fenomene, care relațiuni precise, însă, privesc mai mult legătura exterioară a fenomenelor decât dinamica transformărilor din realitate. Adică, unui fenomen A îi urmează un fenomen B. Dar ce legătură este între fenomenele A și B, esențială, în afară de faptul că ele se urmează

după o anumită ordine fixă, în timp și spațiu, nu poate să spună metafizica și nici nu o spune. Metafizica nu trăiește realitatea, ci răsfrânge oarecum această realitate.

2. Revelația

Sentimentul de creatură, prin urmare, chiar dacă poate să fie fundat metafizic pe conștiința relațiunii de creatură a omului și Creator, nu poate să fie dat propriu-zis printr-un act de cunoaștere metafizică, ci presupune necesară altfel de cunoaștere, să zicem religioasă, adică presupune revelația.

Despre revelație am vorbit noi și știți ce însemnează această cunoaștere a revelației; în actul obișnuit de cunoaștere noi luăm în stăpânire realitatea externă printr-o raportare de la mine la obiect, adică punem stăpânire asupra unui obiect ieșind din noi înșine printr-un act de voință. Orice va spune Biserica de Apus în această privință, lucrurile așa stau.

Vasăzică, actul obișnuit de cunoaștere este un act de voință, este o ieșire din noi înșine, o intenționare obiectivă — o spune și scolastica —, în afară de mine, pe câtă vreme revelația presupune ca activ obiectul care trebuie să fie cunoscut, și ca pasiv subiectul care cunoaște; adică, în actul de revelație obiectul cunoașterii se descoperă oarecum subiectului, se dă prin a lui inițiativă. Prin urmare, cunoașterea se coboară asupra noastră, nu ieșim din noi înșine pentru ca să prindem obiectul care trebuie cunoscut, nu punem noi stăpânire pe obiect, ci dimpotrivă, noi suntem stăpâniți de acel obiect din afară de noi, iar noi nu facem decât să îndeplinim o operație pe care acel obiect de cunoștință al nostru ne-o îngăduie. Prin urmare, revelația este o întrepătrundere a celor doi termeni ai raportului, în cunoașterea obișnuită este pur și simplu o punere de posesie a subiectului asupra obiectului.

Deci, în actul cunoașterii obișnuite, obiectul este pasiv, subiectul activ; în actul revelației este activ obiectul și aproape pasiv subiectul. Evident, aproape pasiv, întrucât pentru actul revelației se cere o anumită stare spirituală deosebită; pentru revelație nu este pregătit în fiecare moment tot omul, revelația se întâmplă în anumit timp potrivit. Tocmai din faptul istoric că revelația este un fenomen perpetuu se deduce și caracterul special al celor doi termeni puși în prezență: ambii termeni să fie într-o situație propice, deci de ia ambii termeni se cere o anumită activitate.

Prin urmare, nu este exact că în actul revelației, cum spune o

anumită mistică, subiectul este absolut pasiv; adică, pura contemplație, pura stare de receptivitate nu face posibilă revelația, pentru că această stare poate fi înțeleasă, la urma urmelor, ca fiind perpetuu existentă. Noi în fiecare moment putem să fim în pasivitate, dar nu în fiecare moment, în viața conștiinței individuale, suntem pasibili de receptivitatea aceasta, de revelație.

Aceasta este, prin urmare, distincțiunea în procesul revelației și numai în acest proces este dată, în adevăr, legătura dintre Creator și creatură. Pentru că numai în acest proces al revelației — al intuiției directe și al intuiției absolute — obiectul și subiectul se întrepătrund, în procesul celălalt, de cunoaștere științifică, obiectul și subiectul rămân ipostaze deosebite ale realității; ele se ating oarecum numai superficial, intră într-un raport constant, dar în ceea ce privește apariția lor în lumea realității sensibile ele nu intră într-o legătură intimă și esențială. Dacă acea cauzalitate științifică, precum spuneam, este stabilită în raporturi exterioare, de ordonare în timp și spațiu, și dacă legătura Creator — creatură este ceva mai mult, este răsfrângerea, trădarea unei legături esențiale, intime între cei doi termeni, atunci, evident, raportul Creator — creatură nu poate să fie dat în cunoașterea științifică; se cere această stare specială a cunoașterii religioase, revelația, care, hotărât, mai mult decât cunoașterea științifică, este pasibilă de a îndeplini funcțiunea aceasta de cunoștință simbolică a realității. Creator și creatură stau într-un raport de cauzalitate simbolică pentru religie. Creator — creatură, cauză — efect stau într-un raport de cauzalitate obiectivă pentru știință, dar sentimentul de creatură este întotdeauna întovărășit de conștiința sau structura spirituală care trădează o relație simbolică, adică creatura se simte întotdeauna ca fiind semn, simbol pentru Creator. Am repetat lucrul acesta pentru că este de o mare importanță.

3. Categoria sanctității

Categoria existenței absolute, ca și categoria existenței relative, incontestabil se leagă, în viața conștiinței religioase, de categoria sanctității. Acum este iarăși evident că și metafizica ajunge la această categorie a sanctității. Știți că există în metafizica scolastică o așa-numită scară a gradelor de existență, adică toate obiectele care există în realitatea sensibilă nu există prin ele însele, afară de existența supremă, care este existență absolută, *ens a se.* Dar existența aceasta este dependentă pentru fiecare obiect în parte într-o măsură

deosebită; spune adică metafizica: un om există mai mult prin sine însuși decât un animal, întâi, pentru că omul are o conștiință de sine, al doilea, pentru că omul, în virtutea acestei conștiințe de sine, se poate determina el însuși în acțiunile lui. Dar, pe de altă parte, un animal oarecare este de un grad de existență mai coborât decât omul, dar este și el superior lucrului neanimat. Omul se determină în acțiunile lui, conștient prin el însuși, spune metafizica, animalul se determină în mișcările pe care le face, nu în acțiunile pe care le face, el se mișcă singur; un lucru neanimat nu se poate mișca singur, el se mișcă prin alții.

4. Graduarea existenței prin altul

Vasăzică, de existat există toate, există toate în același grad, nu există propriu-zis grade deosebite de existență, existența este pur și simplu existență; dar, în cadrul existențelor acestora, activitatea pe care fiecare realitate o are este deosebită, și atunci simte metafizica necesitatea să facă deosebirea aceasta, și zice: există prin sine sau există prin altcineva. Existența prin alții are diferite grade.

Vasăzică, de la existența prin altcineva, *ens ab alio,* până la existența prin sine este o întreagă trecere de poziții deosebite. La limita acestora este *ens ab alio,* care poate să fie considerat de metafizică ca un fel de rezultat al unui proces de inducție, adică urcând teoretic trepte în care elementul de sine stătător crește pe măsură ce elementul de altcineva descrește, trebuie să ajungem la limită, la un moment în care elementul de dependență să fie nul, pe câtă vreme elementul de independență să fie maxim, adică să cuprindă tot. La cei doi poli ai acestei scări de ascensiune continuă există o realitate în care elementul de sine stătător este nul și elementul dependent este maxim, iar la capătul celălalt există o altă realitate, care are aceleași calități, inversate. Prin urmare, stabilirea acestui *ens a se* se poate să fie rezultatul unui proces rațional.

De unde se face, propriu-zis, în scolastică și în metafizică această graduare? De unde pleacă graduarea? Pleacă de la Dumnezeu? Pleacă de la realitate? Istoricește propriu-zis, putem spune că eșalonarea este de origine veche, există în Aristotel *anima sensitiva* și *anima vegetativa,* adică împărțirea aceasta — ființe imobile, animate, neanimate și, în sfârșit, ființe raționale — există înainte de punerea procesului religios. Prin urmare, elementele pentru rezolvarea metafizică a problemei nu sunt de origine religioasă și, prin urmare, metafizica poate să spună foarte bine: noi ajungem la un *ens a se,* la o existență

absolută, printr-o trecere la limită, printr-o graduare, printr-o dozare deosebită a celor două elemente constitutive ale oricărei realități, elementul dependenței și cel al independenței. Tot astfel, din această existență absolută poate să deducă metafizica realitatea perfectă. Ce înseamnează realitate perfectă? Înseamnează, după determinările metafizicei, spiritualitatea și libertatea, spiritualitate și libertate caracteristice ale așa-numitei *ens perfectissimus,* înțelegând prin libertate, în metafizică, posibilitatea de a fi cauză. Aceasta înseninează libertate metafizică, și nu altceva. Dar evident că dacă noi avem conceptul de *ens a se,* de existență absolută, și dacă acest concept închide în el acțiunea continuă și necondiționată, evident că el închide și nota de libertate, adică posibilitatea de a fi necontenit cauză și de a nu fi vreodată efect.

5. Categoria divinului ca maximum de valoare

Vedeți că în adevăr metafizica poate să construiască conceptul acesta de ens perfectissimus cu spiritualitatea și libertatea, conceptul acesta de divin, de sanctus, de sfânt, dar acest concept, construit de metafizică nu este ca conceptul religios; adică, nu este ceea ce trăim sau ceea ce trăiește conștiința religioasă omenească, pentru că sfânt în conștiința religioasă este mai mult — am spune — o structură spirituală decât un concept clar; sfânt este mai mult o stare de spirit, o valorificare. Adică, maximum de valoare pe care poate să o aibă o realitate constituie categoria divinului.

Dar în ce constă acest maximum de valoare propriu-zis? Nu este tocmai așa ușor de spus. Dacă analizăm, și aceasta se poate face foarte lesne cetind textele mistice, ce înțelege conștiința religioasă prin sfânt, am vedea că tot materialul se fărâmițează și ne trece printre degete și este foarte ciudat — este o observație care trebuie verificată de fiecare dintre d-voastră. Eu am avut adesea impresia că valorificarea aceasta, pe care noi o postulăm acestei conștiințe religioase, nici măcar nu presupune existența. În actul de iubire către Dumnezeu, ce iubim noi? În ce constă actul de iubire către Dumnezeu? Iubim pe Dumnezeu? Nu, este altceva. Sigur că ceea ce spun acum nu este direct în concordanță cu catolicismul, poate să fie mai în concordanță cu Răsăritul. Actul acesta de iubire nu se îndreaptă propriu-zis către ceva precis, ci este pur și simplu un act de iubire. Iubim ceva fără să știm propriu-zis ce iubim. Forțele noastre spirituale, care trebuie să găsească realizarea în afară de noi, se direcționează înspre un punct din afară de noi, pe care noi îl

postulăm în conștiința religioasă ca un fel de valorificare supremă.

6. Iubirea de Dumnezeu și jertfa

Aș spune, în legătură cu aceasta, prin urmare, că iubirea de Dumnezeu nu presupune încă „cred în Dumnezeu“; este iubirea lui Dumnezeu, este un act originar al conștiinței noastre religioase, care poate să fie concomitent cu „cred în Dumnezeu“, poate să-i urmeze „cred în Dumnezeu“, dar poate să fie anterior acestui „cred…“ Pot să iubesc pe Dumnezeu, sau categoria sanctității, ori pur și simplu pot să iubesc în ordine religioasă fără ca termenul actului meu de iubire să fie ceva precis. Aceasta înseamnă că a iubi, în ordinea religioasă, este pur și simplu a te evaza, a te revărsa spiritualicește și să te îndreptezi către un punct exterior, care este considerat ca o valoare supremă. Aceasta este categoria divinului în viața religioasă: nu ceva precis, nu ceva care poate să fie determinat, hotărât; și probă că este așa, spun eu, este că încercarea de a determina rațional categoria divinului a dat totdeauna greș. Caracterul definitiv care rămâne pentru definiția categoriei divinului este tot ceva care este înăuntrul nostru. Divin este acea realitate sau acea valoare căreia noi îi sacrificăm orice; prin urmare, divin este valorificarea maximă posibilă. Aceasta este definiția divinului în funcție de conștiința religioasă și aceasta este, în același timp, însăși esența vieții religioase: la baza vieții religioase stă sentimentul sau starea sufletească, structura sufletească a jertfei, nimic nu este mai valoros decât divinitatea; prin urmare, nimic nu poate să fie preferat divinității, deci totul poate să fie jertfit și deci totul trebuie să fie jertfit, în al doilea rând, acestei divinități.

7. Încă o dată despre religie și morală

Aci este și legătura dintre religie și morală. Dar, vedeți, tocmai problema aceasta definește caracterul problemei morale în cadrul religiunii. Eu am vorbit adesea în fața d-voastră despre lipsa de legătură dintre morală și religie și acum cad tocmai pe o legătură între morală și religie! Da, dar este altfel de morală; morală însemnează aci altceva decât morala pozitivă, decât codificarea unor anumite feluri de purtare. Morală însemnează, aci, pur și simplu conducerea ta proprie în vederea mântuirii.

Dacă în genere se înțelege prin morală această procedare, evident că este o legătură între religie și morală, altfel nu, și legătura dintre morală și religie se evidențiază în acest punct prin aceea că orice este mai puțin înseninat decât însăși divinitatea. Deci, orice poate să fie, și trebuie să fie, jertfit valorii absolute, care este divinitatea.

Faptul acesta este încă un argument pentru ceea ce am spus eu odată, ceva cam fricos, dar am spus totuși, că religia propriu-zis este asocială, adică religia pune conștiința individuală în funcție de o valoare care este dincolo de marginile existenței sensibile, condiționează toată activitatea individuală de supunerea, de potrivirea noastră la un ideal sau la o existență care, nefiind din lumea aceasta, nu poate să reglementeze această lume.

8. Caracterizarea divinului în viziunea lui Rudolf Otto. Delimitare

Vreau să vă amintesc, totuși, că există o încercare de caracterizare a divinului; este încercarea lui Otto. El găsește ca elemente ale sanctității cinci caracteristici: este întâi momentul, el zice „moment“, pe care el îl numește *mysterium tremendum, momentul majestas* și apoi zice, *das Energische, das Mysteriose* și *das Fascinans.* [13a]

Mysterium tremendum însemnează: divinitatea este trăită de oameni într-un amestec de neprecis și de groaznic, de grozav; în orice act religios este impresia aceasta de tragic, de teribil, de amenințător.

El fundează afirmația lui pe o mulțime de cercetări din toată istoria religioasă, dă și ilustrații de felul cum sunt înfățișați zeii, apoi citează din Psalmi, Apocalips ețetera, verificând momentul acesta.

Majestas cred că n-are nevoie de comentar: divinul este deasupra noastră, a tuturor și dă impresia aceasta de măreție. *Das Energische,* adică momentul de continuă lucrare, continuă activitate a divinului.

Das Mysteriose este ceva pe care eu nu-l înțeleg așa de precis în opoziție cu *mysterium tremendum,* fiindcă în aceasta se închide nota aceasta de mister, de tainic.

Fascinans însemnează, cu toate că nouă ne este groază în fața divinității, cu toate acestea, divinitatea exercită asupra noastră un fel de fascinație.

Nu este importantă această enumerare. Ce importă și ceea ce ne preocupă pe noi este altceva. El întrebuințează pentru toate aceste momente cuvinte străine de limba germană, căci pentru fiecare din aceste cuvinte există cuvintele corespondente în limba germană. El însă întrebuințează alte cuvinte, pentru că simte că ceea ce vrea să spună el cu aceste vorbe nu este ceea ce se înțelege în gândirea obișnuită. Ceva mai mult, definiția pe care o face el sau prelucrarea materialului pe care o face el până să ajungă la aceste caracteristici este foarte interesantă. Procedeul este negativ, adică nu se spune că divin este cutare lucru, ci se procede prin eliziune, și zice că divin nu este cutare. Vasăzică, există un tot pe care cercetătorul îl are în fața

lui, și din acest tot cercetătorul încearcă, dezghiocând, cum am desface un știulete de porumb, să scoată tot ceea ce nu este bun și oprind tot ceea ce a rămas. Dar procedeul acesta este prin negație. De ce, prin negație? Știți că Otto face parte, ca credință filosofică, din școala kantiană, oarecum corectat prin poziția lui Fries. Rudolf Otto înțelege că vorbirea rațională și procedeul rațional nu pot să ducă propriu-zis la o definiție a divinului. El înțelege că această categorie a divinului, întrucât divinul este punctul ultim către care se îndreaptă actul religios și pe care-l trăiește actul religios, cade în afară de sfera preocupărilor, în afară de posibilitățile de stăpânire și de trăire ale rațiunii noastre și atunci întrebuințează metoda negativă, prin eliziune. El dădea un exemplu pentru ca să arate cât de bine și cât de frumos se proceda înaintea divinității. El zice: Dumnezeu este — și citează din Psalmi — ceea ce ochii n-au văzut, ceea ce urechile n-au auzit, ceea ce nici o inimă n-a simțit[13b]. Vasăzică, nimic din ceea ce noi, cu simțurile noastre obișnuite, cu instrumentul nostru de toate zilele de cunoaștere, primim, nu este Dumnezeu; divinul este în afară de toate acestea.

Dar se va zice: bine, dar unde se ajunge cu metoda aceasta? Se poate face propriu-zis o definire a unui obiect prin ceea ce nu este? Care sunt determinările acestui obiect? Totalitatea determinărilor acestui obiect s-ar putea rezuma în, pur și simplu, următoarea formulă: are ca determinări nici o determinare posibilă. Bine, dar ceea ce are ca determinări nici o determinare posibilă, este nimic, nu este așa? Prin urmare, procedeul duce la ateism sau la nihilism.

Acum, procedeul acesta este considerat ca procedeu rațional. Dacă în adevăr noi am încerca în procesul de cunoaștere obișnuită să definim un obiect prin ceea ce nu este el, și nu numai prin ceea ce nu este, dar să stabilim că nimic din ceea ce este determinare pentru un obiect oarecare nu este determinare pentru acest obiect, atunci evident că am trece de o parte toate determinările posibile și ar rămâne, de cealaltă parte, nimic; adică, totalitatea determinărilor nefiind aplicabilă acestui X, înseamnează că X nu există pur și simplu, pentru că existența lui nu este pasibilă de nici o determinare posibilă, în ordinea rațională lucrul este clar. Dar ce înseamnează propriu-zis această definiție? Îmi vine în minte acum că procedeul acesta s-a mai întrebuințat în filosofie, la Plotin. În filosofie n-are nici o valoare. Are în religie? Probabil. Adică, în religie se spune că nimic din ceea ce este rațional nu poate să prindă divinul religios; cu alte cuvinte, categoria aceasta a divinului nu poate să fie înțeleasă, ci poate numai

să fie trăită. Iar determinările pe care le dăm noi acestei categorii, acestui obiect care este divin, nu sunt determinări directe, ci determinări prin analogie. Când eu spun: divinul nu este cutare, nu înseamnează, în ordinea religioasă, numai că nu este cutare, ci înseamnează: eu nu mai pot să-mi îndrept conștiința mea religioasă în această direcție, ci trebuie să o îndrept în altă direcție.

Vasăzică, determinările acestea negative ale categoriei divinului sunt, în conștiința religioasă, căi sau indicații pentru orientarea conștiinței noastre religioase.

9. Viața metafizică și viața religioasă — două lumi diferite

Eu nu voi urma drumul acesta, nici drumul celălalt, căci vedeți care este deosebirea. Nu știu dacă ne-am înțeles. Eu, drept să vă spun, în locul d-voastră, nu m-aș declara așa de tare mulțumit, căci simt că este ceva pe care n-am pus încă punctul, simt că în toată argumentarea mea scapă ceva. Dar, ca să înțelegeți mai bine poziția din care vorbesc eu, nu ceea ce spun eu, trebuie să țineți seama de ceea ce am repetat de atâtea ori, și anume, că viața metafizică și viața religioasă sunt două terenuri deosebite și că ceea ce este cunoaștere într-un loc, este trăire în celălalt și că, prin urmare, chiar dacă metoda aceasta a definiției prin eliminare este nulă în metafizică, pentru că duce la nihilism, ea poate să nu fie nulă în domeniul conștiinței religioase, unde înseamnează nu excluziunea unei determinări, ci excluziunea unei orientări a conștiinței noastre.

Acestea aveam de spus despre categoria divină.

[13a]↑ Rudolf Otto, Das Heilige, ed. cit, p. 13-54 (Sacrul, ed. cit., p. 20-56). (Das Moment des „Tremendum“ (des Schauervollen); Das Moment des Übermächtigen („majestas“), Das Moment des „Energischen“; Das Moment des Mysteriosen; Das Fascinam.)

[13b]↑ Psalmul 50,7: *Că iată adevărul ai iubit; cele nearătate și cele ascunse ale înțelepciunii Tale, mi-ai arătat mie.* 1 Cor 2,9: *Ci precum este scris : «Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El».*

XIV. Structura determinărilor secundare ale divinului

[8 mai 1925]
1. Adevăr și fals în religie. Adevăr religios și adevăr științific
2. Două tipuri de determinări ale divinului
3. Problema originii religiei — un nonsens. Desfășurarea religiei
4. Atributele — semne ale divinații
5. Exprimarea indeterminată a divinătății prin limbaj
6. Aproximarea divinului
7. Aspectul istoric al atributelor secundare
8. Despre structura spirituală a creștinului ortodox

Care sunt calitățile esențiale sau atributele fundamentale ale divinității, am văzut în explicațiunile de până acum și ne mărgineam la existența absolută, adică divinitatea, și la caracterul de sanctitate, din care aproape deducem, ca consecință imediată, caracterul sau proprietatea de acțiune continuă și prin sine.

Toate aceste atribute, aceste calități fundamentale ale divinității constituie un anumit plan de realități, aș zice, adică sunt oarecum de sine stătătoare și caracteristice, în sensul că ele nu pot să fie deduse din altele, nu pot să fie deduse din experiența noastră sensibilă și nici pe calea unor raționamente logice. Problema divinității este — cum am accentuat de atâtea ori — de o structură specială, raportându-se la realități de altă natură, atât sub raportul cunoștinței, cât și sub raportul existenței, decât obiectele din realitatea sensibilă. Aceasta înseamnează că actele religioase în generalitatea lor sunt fundamentale, cum ați văzut, nu numai pentru trăirea, dar și pentru existența — aș zice mai ales după lecțiunea trecută — acestor realități deosebite; actele religioase constituie o lume a lor, aparte, o anumită ierarhie proprie de valori, ireductibilă la toate celelalte ierarhii de valori și valorificări posibile. Vasăzică, actele religioase constituie un univers de sine stătător, alături de universul sensibil. Aceasta este oarecum gruparea mare a faptelor în domeniul general al existenței sau al metafizicei: faptele religioase constituie un domeniu de sine stătător, ireductibil la alte fapte secundare și nereductibil din altă experiență a noastră.

1. Adevăr și fals în religie. Adevăr religios și adevăr științific

În cadrul considerațiunilor acestora se vede cât de bine apare problema adevărului și falsului în religie. Piatra de încercare a

tuturor istoricilor pozitiviști ai religiei, atunci când este să vorbească de realitatea vieții religioase și de realitatea afirmațiilor religiei, deci de realitățile rezultând din actele religioase în genere, piatra de încercare este tocmai multiplicitatea și varietatea precipitatelor actului religios; adică, acest act religios presupune anumite calități de structură, pe care le-ați auzit expuse mai înainte; dar actul acesta religios are întotdeauna ceva în care se obiectivează; adică, există, pentru fiecare act religios, un obiect în afară de conștiința religioasă subiectivă, individuală, și care este însăși divinitatea.

Acum, există o istorie a religiei. Aceasta înseamnează: divinitatea ia diferite forme. Din existența unei istorii a religiei unii cercetători au crezut că pot să deducă lipsa de valabilitate sub raportul adevărului a rezultatelor vieței religioase, și au zis: ei bine, există creștinism, dar a existat înainte de creștinism elenism, a existat hinduism tot ca formă religioasă, a existat religia egipteană, mahomedanismul ețetera... Cum coexistă aceste forme și ce înseamnează, în cazul acesta, adevărul sau conținutul de adevăr al vieței religioase?

În adevăr că întrebarea poate să fie neliniștitoare, dar numai la prima impresie; pentru că, exact în același fel întrebăm noi: există o fizică, și ce înseamnează adevărul fizic de acum trei mii de ani față cu adevărul fizic de azi? Există o astronomie, și ce înseamnează, de pildă, viziunea ptolemeică a universului față de viziunea copernicană?

Există, vasăzică, și în domeniul vieții religioase, un fel de aproximație a adevărului, după cum există o aproximație a adevărului și în domeniul gândirii logice; dar aproximația aceasta a adevărului poartă nu asupra esenței înseși a vieții religioase, spre deosebire de conștiința științifică. Esența vieții religioase se mărginește, în determinările formale ale divinității ca *ens a se,* sanctitate și continuă acțiune. Aceste caractere sunt fundamentale oricărei atitudini religioase, se găsesc în orice religie existând ca atare și, prin urmare, formează — cum am spune cu un termen impropriu — elementul aprioric al oricărei religii. Aproximități ale adevărului pot să existe și în cadrul vieții religioase, spuneam, dar aceste aproximități ale adevărului în ordinea religioasă intervin numai într-un moment secundar, adică în momentul în care conștiința religioasă trece de la aceste determinări formale la alte determinări, mai apropiate, pe care le vom vedea imediat.

Vasăzică, adevărul în ordinea religioasă se aseamănă, într-un fel, cu adevărul în ordinea logică, în ordinea științifică, dar se deosebește

în alt fel. Se aseamănă în măsura în care însăși operația de determinare în viața religioasă este supusă contingenței, în măsura în care în aceste determinări intră elemente istorice; nu se aseamănă întru cât, în măsura în care adevărul acesta religios nu mai este operație logică sau asemănătoare cu operația logică, ci se sprijină pur și simplu pe operațiunea revelației; ele sunt deasupra oricărei îndoieli, ele sunt adevăruri în chip absolut, și sunt adevăruri în chip absolut pentru motivele pe care le aminteam, că, anume, existența și cunoașterea sunt unul și același lucru în acest act al revelației și al cunoștinței simbolice.

2. Două tipuri de determinări ale divinului

Dar problema aceasta deschide imediat o altă problemă: ce fel de determinări mai poate să suporte divinitatea aceasta, și întru cât aceste determinări sunt distincte de cele dintâi; pentru că, dacă există în problema adevărului separație, adică există un adevăr absolut și un adevăr pasibil de aproximație, atunci trebuie să existe două feluri de determinări, distincte.

Știți că divinitatea poartă și alte diferite atribute. Noi îi zicem lui Dumnezeu rațiunea supremă, iubirea supremă, bun suprem ețetera; cu ce drept dăm noi denumirile sau caracterele acestea divinității și care este mecanismul pe care-l întrebuințăm noi în aceste determinări? Când zicem bine suprem, când zicem rațiune supremă, când zicem iubire supremă ețetera, întrebuințăm propriu-zis cuvinte pe care le întrebuințăm în alt sens în viața noastră de toate zilele.

3. Problema originii religiei — un nonsens. Desfășurarea religiei

De aci, și presupoziția, la unii dintre cercetătorii în domeniul vieții religioase, că există o problemă filosofică a originei religiunii. De îndată ce sunt elemente asemenea între viața religioasă și viața practică, empirică, de îndată ce cam aceiași termeni sunt întrebuințați și într-o parte și în alta, trebuie să fie ceva comun de la care pleacă aceste două activități diferite — ceea ce este, cu alte cuvinte, problema originei religiunii.

Țin să vă spun de la început că această problemă a originei religiunii este, oarecum, un nonsens.

Religiunea, evident, are o viață, ea se desfășoară și are unele clipe de evoluție, după cum clipe de evoluție are însăși viața religioasă a individului și a omenirii în general. Desfășurarea aceasta a vieții religioase este autonomă, adică ea se desfășoară din ea însăși. Vasăzică, în același fel în care spuneam, mi se pare, acum vreo doi

ani, despre om, că el nu se poate dezvolta din altceva, în contra tuturor afirmațiunilor evoluționismului, că, adică, calitatea de a vorbi și calitatea de a lucra sunt calități care nu se dezvoltă gradual din alte funcțiuni ale vieții, ci sunt pur și simplu date, sunt definitorii, sunt absolute, după cum spuneam deci că nu se poate face o trecere de la animal la om, tot așa spun acum: nu se poate face o trecere de la viața empirică, stăpânită de logică, la viața aceasta religioasă; adică, cum aș spune cu un termen științific: desfășurarea religiunii sau a vieții religioase este autonomă, nu eteronomă. Eteronomia — dacă vă amintiți de Wundt —, eteronomia scopurilor este o foarte gratuită presupoziție pozitivistă, care pleacă mai mult din necesitatea aceasta de unificare a spiritului uman. Ea stă în directă legătură cu pretențiunea evoluționismului contemporan de a atribui tuturor noțiunilor unele elemente ce vor fi existat odată, la începutul lumii. Originea vieții religioase — nu a problemei religioase — ar părea doar o întrebare absurdă, căci, după cum s-a arătat, chiar cu argumente uneori, viața religioasă își are domeniul ei propriu. Vasăzică, orice dezvoltare religioasă trebuie să se țină în limitele stricte ale religiunii, după cum orice dezvoltare a conștiinței umane în genere trebuie să se țină în limitele stricte ale umanității. Nu există trecere de la logic la religios, după cum nu există trecere de la animal, de la ne-om, la om. Acestea sunt separațiuni definitive, odată pentru totdeauna, atât în lumea logică, cât și în realitatea propriu-zisă. Cine își dă seama de dificultățile în care a căzut evoluționismul în general poate să înțeleagă de ce separațiunea aceasta este fundată și cum îndrăznește cineva, în 1925, să spună că este fundată o separațiune așa de definitivă între religios și logic, după cum este fundată o separațiune între uman și neuman. Deci, ca să ne întoarcem la punctul de la care am plecat: nu se poate spune că cuvintele acestea pe care le întrebuințăm noi în determinările secundare ale divinității sunt întrebuințările limbagiului curent în viața religioasă. Este adevărat că se amestecă unele elemente străine de viața religioasă în această operațiune de determinări secundare: când eu vorbesc de divinitatea rațională, de divinitatea bună, de divinitatea iubitoare, nu vorbesc de divinitatea revelată mie ca atare, ci vorbesc de divinitatea revelată mie prin existență. Am mai vorbit aci de particularitatea aceasta pe care o prezintă viața religioasă — particularitate evidentă în procesul de cunoaștere simbolică. Am vorbit de capacitatea ce o are lucrul, sau, în sfârșit, efectul, de a sta ca simbol, ca reprezentare a cauzei, a divinității. Ei bine, tocmai

universul considerat ca simbol al divinității este punctul de plecare în această a doua operațiune de determinare a divinității, care ne dă predicatele sau atributele pe care le-am enumerat adineauri, adică: eu cunosc pe Dumnezeu, Dumnezeu îmi este dat mie în realitate, realitatea există, reprezintă pe Dumnezeu, și, în măsura în care eu cunosc această realitate, în funcțiune de Dumnezeu, nu în funcțiune de ea însăși, eu am dreptul să atribui lui Dumnezeu calități pe care le descopăr în această realitate care stă ca simbol al divinității.

4. Atributele — semne ale divinații

Vasăzică, ceea ce cunosc în universul sensibil am dreptul să atribui divinității, dar cu o singură condițiune; și anume, ca universul sensibil pe care îl iau eu în considerare să nu fie cunoscut sub specia logică, să nu fie cunoscut, prin urmare, ca ceva de sine stătător și să nu fie cunoscut sub categoria cauzalității, ci să fie cunoscut sub o relațiune simbolică, în momentul, prin urmare, în care eu trăiesc universul ca o realitate, ca o realitate simbolică, ca o reprezentare a divinității, în momentul acesta conștiința mea, pe care o scot din universul sensibil, este valabilă și pentru divinitatea însăși și atributele pe care eu le scot din această realitate sunt foarte bine potrivite pentru divinitatea însăși. În lecțiunea viitoare, când vom merge însă în cercetarea acestor atribute, o să vedem un lucru foarte însemnat; și anume, că cunoștința noastră, în termenii în care se aseamănă cu termenii din cunoașterea logică a realității și pe care noi îi aplicăm divinității, nu joacă, în această determinare a realității, exact același rol pe care-l joacă în considerarea logică a universului. În primul rând, atributele acestea, pe care le-am enumerat, sunt — așa se numesc ele în teologia naturală — inadecvate; adică, dacă eu spun că Dumnezeu este spiritualitate, rațiune, prin aceasta n-am spus că Dumnezeu este o ființă rațională în felul în care eu sunt rațional. Când eu spun despre mine că sunt rațional, atunci afirm că una din calitățile mele este și rațiunea sau raționalitatea sau spiritualitatea, că, vasăzică, o parte din mine însumi este reprezentată sau este tradusă prin lumea cealaltă în acest atribut, al raționalității; când zic, însă, că Dumnezeu este rațional, spun cu totul altceva. Dumnezeu este o infinitate de atribute, Dumnezeu este însuși infinitul. Spinoza consideră substanța ca fiind ea însăși *infinitus atributis.* Infinitatea aceasta de atribute îmi este mie necunoscută. Pe de altă parte, infinitatea aceasta de atribute nu reprezintă părți propriu-zis din divinitate, ci sunt, pur și simplu, semne ale divinității. Eu nu pot să

spun despre divinitate că este rațională în același fel în care sunt rațional eu — spuneam adineaori. Pentru ce? Pentru că raționalitatea epuizează un caracter al meu, dar ea nu poate să epuizeze un caracter al divinității, pentru simplul motiv că divinitatea este inepuizabilă în orice direcțiune. Aceasta însemnează că limbagiul pe care-l întrebuințăm noi, în această atribuire de calități, divinității, este inadecvat.

5. Exprimarea indeterminată a divinătății prin limbaj

În al doilea rând, limbagiul acesta este indeterminat, nedefinitoriu, irelevant; adică, ceea ce afirm eu despre divinitate printr-un atribut al meu nu numai că nu dă o parte completă din divinitate, adică nu numai că nu epuizează divinitatea, deci nu numai că nu este adecvat, dar mai are încă un defect: limbagiul acesta exprimă mai mult o asemănare a divinității sau a ceva din realitate cu divinitatea, decât divinitatea însăși; altfel spus, calitatea fundamentală a limbagiului, sau defectul, dacă voiți, constă în aceea că este analogic; nu este exprimare proprie, directă, ci exprimare prin analogie.

Lucrul acesta se vede foarte bine în domeniul vieții religioase realizate. Ce este, în literatura greacă de exemplu, frica aceea, neputința și lipsa de curaj de a determina divinitatea? Pentru că este spus precis în toată literatura greacă, în toată literatura clasică religioasă din filosofia greacă, ceea ce este Dumnezeu: Dumnezeu este ceea ce nu se poate spune. Și nu este numai afirmația logică: nu se poate exprima Dumnezeu, ci și un fel de reținere, o lipsă de curaj de a ataca problema însăși; lipsă de curaj care nu este numai în literatura religioasă grecească, ci se găsește, de pildă, în Biblie, în textul ebraic al Bibliei, Dumnezeu se numește Elohim și se mai numește Iahveh, dar niciodată numele lui Iahveh nu se cetește așa, ci, pretutindeni unde se găsește semnul, care este un semn prescurtat (nu este scris „Iahveh“, ci este un semn prescurtat), se cetește Adonai. Vasăzică, religiozitatea ebraică se sfia să numească pe nume și unde era Iahveh cetia Adonai, zicea: „Adonai Elohim“ iar nu „Iahveh Elohim“.

Ce este Cabala ebraică? Numerele 1-10 însemnează fiecare ceva. Zece însemnează Dumnezeu, dar zece nu se scrie niciodată și nu se pronunță. Se scrie nouă plus unu. De ce? Este tocmai groaza aceasta de a determina divinitatea, groaza de răspunderea pe care o are când își cunoaște omul însuși imposibilitatea de a face această

determinare.

Vasăzică, în adevăr există o discrepanță între determinările acestea secundare ale divinității și divinitatea însăși, care pornește din faptul că, în această operație, spiritul omenesc este lipsit de revelațiune și este, prin urmare, constrâns să întrebuințeze mijloace din lumea de toate zilele, și atunci, singura cale care-i mai rămâne pentru ca, totuși, cu elementele din viața de toate zilele, să treacă în planul celălalt al vieții religioase propriu-zise, este un fel de dislocare, de schimbare a funcțiunii cuvântului; de unde cuvântul are în viața logică un înțeles precis, cu o anumită indicație obiectivă, dincoace capătă o funcțiune distinctă; nu mai este o funcțiune direct indicativă, ci indicativă prin ocol și o funcțiune oarecum denaturată; pentru că, una este indicarea unui lucru direct și alta e indicarea lucrului prin analogie, una este indicarea lucrului direct și alta indicarea lucrului cu conștiința că această indicare este inadecvată.

6. Aproximarea divinului

Deci, vedeți, caracterul acesta de specificitate a vieții religioase se generalizează și în cadrul acestor determinări, în care totuși intră un element din ordinea logică, care este realitatea sensibilă însăși. Ei bine, tocmai pentru că în aceste determinări secundare ale divinității intră acest element din ordinea logică, tocmai pentru că, prin urmare, în această cunoaștere noi nu stăm sub imperiul revelației, ieșim din cadrul procesului de revelație, tocmai de aceea adevărurile pe care noi le emitem în această operație nu sunt adevăruri absolute, ci ele sunt pasibile de aproximație. De aceea Dumnezeu este în unele religiuni răzbunător, iar în altele, atotiertător. Deci, coeficientul de bunătate și de iubire este unul într-un caz și altul în celălalt caz. De aceea, pentru o religiozitate Dumnezeu este voință creatoare, iar pentru alta Dumnezeu este logos, gândire creatoare mai înainte de orice. Este aci un proces în care omenescul se amestecă cu divinul, adică un proces în care omenescul încearcă să definească divinul în funcțiune de omenesc.

7. Aspectul istoric al atributelor secundare

Evident, din cele ce am spus, vedeți că intră un element istoric în toată acesta a doua opiniune, adică este condiționată determinarea aceasta secundară a divinității de elementul acesta extrareligios. Dacă în determinarea divinității intră elementul acesta, cunoașterea universului, înseamnă că concepțiunea universului, structura sufletească — mai exact — care determină această anumită

concepțiune a universului, adică etosul, ierarhia valorilor, a unui moment și a unei rase, sunt elemente determinante în coloratura ce o va lua această a doua caracteristică a divinității. Deci, atributul secundar al divinității închide întotdeauna într-însul un element istoric, care este structura spiritului, a rasei în care acel act religios trăiește.

„Rasă“, propriu-zis, este numai un fel de a vorbi. Eu nu știu precis ce este rasa. Eu, când spun cuvântul acesta, vreau să înțeleg toate elementele de contingență, de istorie, de timp și de spațiu care determină, la un moment dat, o structură spirituală. Ei bine, problema aceasta este de cea mai mare însemnătate. Ea ne ferește domeniul vieții religioase de exclusivitate. Exclusivitatea are, în viața religioasă, două pricini, sau o pricină care lasă să cadă rezistența fundamentală pe elementul rațional și alta care lasă să cadă rezistența fundamentală pe elementul revelațiunii. Gnosticismul, de pildă, care zice că totul poate să fie rațional în viața religioasă, totul poate să fie redus la rațiune și se explică prin rațiune, evident că va spune: nu pot să existe, pentru un om în toată firea, două religiuni, pentru că unul este adevărul logic; prin urmare, toată lumea trebuie să se apropie de acesta — adevăr care să cadă în absolut. Pe de altă parte, viața sau concepțiunea religioasă care lasă să cadă accentul fundamental pe revelațiune zice: nu pot să existe două religiuni care să fie exact valabile, pentru simplul motiv că adevărul religios este de origine revelatoare, revelat, și în domeniul revelațiunii nu există grade de adevăr, ci adevăr pur și simplu, adevăr absolut. Pe de o parte, avem spinozism, dacă voiți o religiune intelectualistă, religiunea metafizicianului de observație; pe de altă parte avem, ca tip specific, religiunea catolică, între una și cealaltă stăm noi, care admitem că există și elemente care le căpătăm prin revelațiune, dar că sunt și elemente care sunt din realitatea istorică. Și, în momentul în care noi nu putem să neglijăm, nu putem să negăm că există și realitatea istorică, existența de fapt a acestei realități istorice, în acest moment nu putem să negăm și egala îndreptățire a diferitelor religiuni, a diferitelor forme de viață religioasă. Există un catolicism, precum există un ortodoxism; există un iudaism, precum există un elenism; există toate felurile de religiuni care corespund, în adevăr, unei structuri spirituale existente.

8. Despre structura spirituală a creștinului ortodox

Dar ce înseamnă structură spirituală în adevăr existentă? Dacă, de

pildă, noi avem conștiința că suntem creștini, în afirmația aceasta de toate zilele: „sunt creștin“, creștin ortodox sau pravoslavnic, înseamnă că sunt creștin? A avea o viață religioasă specifică înseamnă a trăi, chiar inconștient, această viață religioasă, specifică. Adică, este creștin cineva care trăiește — nu în viața de toate zilele, în viața practică, pentru că v-am spus că problema aceasta nu ne interesează — în viața religioasă, care, ca structură spirituală, se suprapune cu etosul religiunii creștine și nu este creștin acel care nu are structura spirituală superpozabilă, care nu cunoaște, în domeniul acesta al spiritualității, congruența. Vasăzică, elementul istoric există, dar elementul istoric nu se confundă cu ceea ce credem noi despre el, ci elementul istoric este un lucru pentru sine, de care noi putem să luăm cunoștință sau nu. Dacă, de pildă — în altă ordine decât cea religioasă, căci lucrul este același —, dacă eu spun că sunt român, și într-o bună zi îți vin cu un sistem de filosofie științifică, d-ta o să ai dreptul să te îndoiești, dacă cunoști puțin structura spirituală a românului, o să știi că știința și cu spiritul științific nu au nimic a face cu această structură spirituală. Evident că atunci când cineva care zice că este român ar voi să-ți expună un sistem de filosofie, trebuie să-ți ridici îndoielile și trebuie să te gândești că sunt influențe din afară, care încă nu au fost disparate, nu au trecut încă între pietrele de moară, ca să se aleagă ce este bun de ce este rău.

Așa și cu elementul istoric în viața religioasă. Există o religiozitate proprie fiecărei religiuni, adică există o religiozitate proprie fiecărei istorii, și nimeni nu are dreptate propriu-zis să încalce acest domeniu.

Dar aceasta nu însemnează că religiozitatea proprie fiecărei istorii este religiozitatea pe care acea istorie o are la cunoștință, ci ea poate să fie ceva cu totul diferit. De aceea, totdeauna când se vor face — aș zice — monografii spirituale religioase, o să vedeți că întotdeauna formele dogmatice nu se acoperă cu cele reale, pentru că formele dogmatice scrise au totdeauna o întindere mai mare, adică sunt mai abstracte și, deci, pe o treaptă de generalizare mai mare, mai sus decât viața practică. Noi toți suntem ortodocși: grecii, românii, bulgarii, sârbii, rușii; dar este o fundamentală deosebire între ortodoxia noastră și cea rusă. Cine crede că întărirea conștiinței religioase române va veni din contactul cu Rusia, se înșeală. Pentru ca să vă dați seama cât se înșeală, v-aș aduce aminte un fapt istoric, că pe la anul 1050, când deja Biserica de Răsărit era schismatică față de Apus, Biserica din Apus găsea minunate motive de înțelegere,

asemănări spirituale cu Biserica din Rusia. Și ca să vedeți încă o dată cât de apropiat și cât de depărtat este sufletul rusesc de spiritul nostru, vă arăt că nici un intelectual din România, Grecia sau Peninsula Balcanică, care în adevăr a trăit tradițiunea și realitatea vieții de aci, n-a trecut la catolicism, pe câtă vreme o mulțime de intelectuali ruși au trecut. Citez cazul lui Soloviov și Merejkovski. De ce un tip așa de reprezentativ ca Soloviov izbutește să treacă la catolicism? Pentru că erau anumite apropieri de structură ontologică între mesianismul rusesc și universalismul catolic. Această idee de universalitate nu ne intră nouă în cap.

Pentru noi nu există o singură credință și necesitatea unei singure credințe; pentru noi există altceva: imposibilitatea pentru fiecare dintre noi de a avea altă credință decât aceea pe care o avem. Atât și nimic mai mult. De aceea, cum vorbeam și în altă prelegere, poate că singurul principiu din conștiința noastră care este în adevăr crescut de la noi, de aci, este principiul privitor la viața religioasă: toate confesiunile sunt libere în Țara Românească, dar nici una n-are dreptul să facă prozeliți. În acest articol din Constituție trăiește, în adevăr, toată tradițiunea noastră spirituală, trăiește conștiința că există un element istoric în viața religioasă; acel element istoric leagă viața religioasă de anumite forme istorice; și că originalitatea și drepturile de îndreptățire au o varietate de forme istorice, adică neapărat dreptul de îndreptățire a existenței unei varietăți de forme de viață religioasă.

Vom vedea, în lecțiunea viitoare, care sunt anume determinările secundare.

XV. Alte atribute ale divinului

[9 mai 1925]

1. Tipuri religioase și valori religioase. Pentru preîntâmpinarea unor obiecțiuni principiale

2. Spiritualitate umană și spiritualitate divină

3. Dumnezeu și câteva categorii generale ale realității (număr, timp, spațiu, mărime)

4. Existența lui Dumnezeu în lume. Imanența

5. Caracterul nedeterminat al atributelor și mecanismul determinărilor

6. Concluzie generală cu privire la viața religioasă

Am început în prelegerea precedentă să vă dau câteva lămuriri asupra structurii determinărilor secundare ale divinității, considerate în totalitatea lor generică. Îmi dau seama că ceea ce v-am spus nu poate să fie admis dintr-o dată, așa cum a fost înfățișat, în primul rând pentru că felul meu de expunere nu este acela al dovedirii acestor lucruri, ci pur și simplu al afirmării. Îmi dau seama, pe de altă parte, că dificultatea cea mai însemnată în asemenea operație de înfățișare a principiilor generale ale filosofiei religiei stă în faptul că ne mișcăm într-un plan deosebit de realități decât al vieții de toate zilele și că trebuie să transpunem acest plan de realități tocmai în limbajul pe care-l întrebuințăm în viața noastră obișnuită. Vasăzică, toată stăruința mea, accentuarea mai mult prin afirmațiuni a deosebirilor esențiale care există între actul religios și domeniul vieții religioase, și între actele obișnuite și domeniul vieții logice, toată accentuarea aceasta avea de scop tocmai să vă pregătească pentru o transpunere în alt plan de realități decât cel obișnuit. Nu știu dacă există și pentru d-voastră necesitatea aceasta sau nu știu dacă ați ajuns la concluzia că, în adevăr, avem de-a face cu două domenii deosebite; pentru că experiența d-voastră personală nu poate să-mi fie direct cunoscută, ca să începem cu o considerație pregătitoare.

1. Tipuri religioase și valori religioase. Pentru preîntâmpinarea unor obiecțiuni principiale

Ce încercăm noi să facem aci? Unii dintre d-voastră vor crede că încercăm să constituim un sistem filosofic religios sau să construim o structură spirituală, care va fi existând sau nu, care, înainte de toate, ar avea în foarte mare măsură un element subiectiv. Cine crede așa,

se înșeală: eu nu spun nimic despre mine și nici ceea ce cred eu despre toate stările acestea sufletești spirituale, ci eu încerc o explicare a unei realități. Există tipuri religioase în omenire și există valori religioase. Aceste tipuri și valori religioase sunt de obicei considerate din două puncte de vedere deosebite. Un punct de vedere este acela obiectiv-științific. Din acest punct de vedere, viața religioasă a persoanei religioase este o anomalie, o anormalitate. Știți că pentru medicină majoritatea sfinților sunt cazuri de isterie, că Sfânta Tereza a fost isterică, Ruysbroeck Admirabilul[15a] a fost un om a cărui diagnoză nu s-a pus încă, dar merge foarte mult înspre o psihoză. Acesta este punctul de vedere științific, cu instrumentele noastre de cercetare a acestei noi lumi de valori, care constituie viața religioasă, nu avem altă concluzie: Sfântul Francisc d'Assisi, un om slab de minte, Sfânta Catarina da Siena, o îndrăgostită nenorocită ețetera; nu există posibilitate de apreciere a acestor lucruri în cadrul vieții științifice și în cadrul logicei normale, decât această etichetare ca anormal. Și atunci, sau admitem punctul acesta de vedere, sau trebuie să căutăm altul. Celălalt punct pe care-l enunțam este un punct de vedere obiectiv, necritic; adică, nu se spune că toți iluminații aceștia au fost nebuni, ci se spune că au fost oameni distinși, și, cu atâta, punct, fără nici o explicație.

Întrebarea care se pune pentru noi este dacă avem dreptul să negăm dintr-o dată sau să punem atribute peiorative la o întreagă serie de valori spirituale, dacă avem dreptul să trecem dintr-o dată sub bănuiala nebuniei o eflorescentă de viață spirituală a omenirei. Sfânta Tereza a fost nebună, dar de la ea a rămas o capodoperă literară ețetera. Ce facem cu producțiile acestor oameni? Sunt pur și simplu producțiile unor nebuni? Sunt ele lipsite de valoare? Au numai o valoare estetică oarecare? Nu trebuie să uităm încă un lucru, că toți oamenii aceștia reprezintă pentru conștiința omenească un moment al culturii, adică un moment de echilibru stabil al spiritualității; că oamenii aceștia pe care medicina îi consideră nebuni au fost oameni totuși perfect împăcați cu ei înșiși sau pe calea împăcării cu ei înșiși; că, prin urmare, din punctul de vedere al practicei spirituale și al idealurilor pe care le stabilește viața noastră spirituală, oamenii aceștia au atins un *summum*. Și atunci, care este posibilitatea de a aprecia totuși aceste valori după cuviință, de a dovedi că valorile acestea au o valoare pozitivă? Nu este decât una, și anume tocmai aceea de a admite, indiferent de orice experiență personală, că trebuie să fie, totuși, și un alt criteriu de valorificare a

valorilor spirituale decât criteriul logicei obișnuite și decât criteriul pe care ni-l dă examenul actelor aparente sub logica obișnuită. Avem un instrument de indicare a acestor fapte, care este unul și același, atât pentru examenul obișnuit logic, cât și pentru examenul acesta religios. Și atunci, toate determinările pe care experiența religioasă le acordă divinității trebuie să fie supuse unui corectiv; adică, ele nu sunt, cum spuneam în prelegerea precedentă, adecvate și revelante prin ele însele, ci că unele sunt mai mult de indicațiuni generale, unele sunt mai mult de analogie. Vasăzică, sub beneficiul acestor obiecțiuni principiale trebuiesc privite și considerațiunile care vor urma, precum și cele expuse în prelegerea trecută.

Vedeți, prin urmare, care este fundarea — indirectă, dacă voiți, printr-un fel de a contraria — distincțiunii fundamentale între aceste două domenii de valorificare, și anume, domeniul de realitate.

2. Spiritualitate umană și spiritualitate divină

Dacă ne gândim la divinitate și încercăm să o definim, adică încercăm să o determinăm, primul atribut care i se cuvine este acela al spiritualității; adică, Dumnezeu este o forță care a creat tot ceea ce există, care există prin sine însuși, care este infinit, și că această forță creatoare și infinită nu este o forță oarbă oarecare, ci este o forță spirituală. Aceasta o afirmă religiozitatea în general despre Dumnezeu, despre voința supremă.

Cuvântul acesta „spiritual“ este luat din experiența noastră obișnuită. Când omul atribuie voinței supreme spiritualitatea, el nu face propriu-zis decât să ia ceva care există în domeniul realității sensibile, el îl acordă acestei voințe supreme care transcende lumii. Unde se găsește spiritualitatea? În lume. Și anume, unde, mai precis? În om. Vasăzică, atributul acesta al spiritualității nu este decât o proiectare a spiritualității umane asupra divinității, adică asupra ființei supreme. Deci spiritualitatea nu este un atribut care s-ar deduce logic, care s-ar deduce analitic din caracterele sau din atributele formale ale divinității, ci este ceva a cărei posibilitate de existență este condiționată în primul rând de cunoașterea omului de către el însuși, adică de către conștiința umană. Numai în momentul în care omul își dă seama de existența spiritualității în el însuși, el ia cunoștință de această spiritualitate și poate să atribuie calitatea aceasta și ființei supreme.

Dar omul nu este decât o parte din univers. Omul este spiritual și Dumnezeu este, iarăși, spirit. Se spune: spirit este Dumnezeu și cel ce

se închină lui se închină cu spiritul și cu adevărul. Cum ajungem noi ca o calitate a noastră, proprie și personală, și încă o calitate care reprezintă numai o parte din noi înșine, să o proiectăm și să o atribuim divinității, atunci când cadrul divinității este mult mai larg decât noi, când noi înșine suntem numai o parte a realității, iar spiritualitatea este numai o parte a noastră?

Când noi începem să ne deosebim pe noi în univers, o facem și în virtutea faptului că noi suntem ființa supremă, pe câtă vreme restul universului, nu. Și atunci, care este drumul pe care-l urmează viața religioasă, pentru ca să poată atribui totuși acest atribut parțial al omului, divinității? Procesul este treptat; adică, este adevărat că noi am început prin a ne deosebi pe noi de lumea cealaltă, prin descoperirea spiritualității noastre. Dar în momentul în care noi, ca voință, ca spirit, începem să gândim asupra lui Dumnezeu, pentru ca să ajungem la această determinare, procedăm mai întâi la o lărgire a spiritualității; și anume, însuflețim și spiritualizăm întreaga existență, și numai după ce acest proces de spiritualizare a întregii existențe este defintiv efectuat, numai atunci se trece mai departe și calitatea aceasta de spirit este atribuită și lui Dumnezeu. Acesta este iarăși un fapt de domeniul experienței religioase. Pomeneam adineaori de Sfântul Francisc d'Assisi. Este cunoscută foarte bine această minunată figură din istoria spirituală a omenirii: trăia în mijlocul naturii, vorbea cu păsările și credea că în orice obiect din realitate nu este decât un alt suflet, un alt spirit, o altă formă. Unii dintre d-voastră cunoașteți poate și minunatul lui imn de laudă către Dumnezeu: „Te voi lăuda, Dumnezeule, pentru fratele meu soare; Te voi lăuda, Dumnezeule, pentru sora mea, lună“ ețetera. Toate lucrurile neanimate devin frații și surorile lui, adică toate lucrurile sunt înfrățite cu el. Cum? Sunt de aceeași esență cu el.

Vasăzică, în adevăr procesul acesta de spiritualizare a întregii existențe face parte din domeniul experienței religioase, este un fapt precis, întâmplat, pe care-l luăm din domeniul vieții religioase, din însăși viața religioasă.

Deci spiritualitatea poate să fie atribuită lui Dumnezeu pe calea aceasta, a determinărilor de la om în sus. Poate să fie atribuită lui Dumnezeu numai atunci când spiritul a îmbrăcat toată existența. Spirit este, prin urmare, un atribut al divinității pe care noi îl precizăm în raport cu noi înșine plecând de la cunoașterea noastră.

Evident, eu nu ignor dificultatea care urmează în teorie din această afirmație. Spirit este Dumnezeu și spirit este și omul.

Atributul de spiritual se cuvine și unuia și altuia. Dar câtă deosebire este în viața religioasă de la spiritualitatea Dumnezeu până la spiritualitatea om? În primul rând, omul este în mijlocul naturii, omul este o parte din natură. Raporturile dintre spiritualitatea umană și existența în genere sunt, aș zice, sub un anumit raport, dintr-un anumit punct de vedere, aproape nule. Soarele există, fără să-i pese dacă eu știu de existența lui sau nu. Soarele luminează nu numai pe cei buni, ci și pe cei răi, nu numai pe cei deștepți, ci și pe cei proști. La ce servește spiritul meu, dacă în raporturile mele cu realitatea el nu poate să schimbe nimic din ceea ce este? Și totuși, Dumnezeu, care este și el spirit, este altfel, el este creatorul întregii realități. Recunoașterea neputinței omenești și recunoașterea deosebirei esențiale dintre spiritualitatea umană și spiritualitatea divină este una dintre marile tragedii ale sufletului omenesc. Ea stă, între altele, la originea din punct de vedere social și medical, care este foarte des întâlnită în istoria omenească, și care se cheamă ascetism.

Ascetismul nu pornește decât tocmai din convingerea indiferenței universului față de mine însumi ori din convingerea incapacității spiritului uman de a influența asupra legilor acestui univers.

Contrapozițiunea ascetismului este umilința, care este tocmai conștiința neputinței acesteia. Propriu-zis, ascetismul este consecința practică a acestei umilințe, adică a conștiinței neputinței mele.

3. Dumnezeu și câteva categorii generale ale realității (număr, timp, spațiu, mărime)

Cu aceste considerațiuni vedeți, dintr-o dată, și ce înseamnă propriu-zis spiritualitate în domeniul divin față de spiritualitate în domeniul uman; cuvântul acesta de spirit și spiritual trebuie să capete în domeniul experienței religioase un alt sens decât sensul obișnuit. Deci, privind pe Dumnezeu sub categoriile generale și unitare ale realității, noi găsim alte caractere ale lui. Știm care sunt categoriile cele mai generale ale realității: numărul, timpul, spațiul și mărimea (mărimea, în sensul întinderii spațiale).

Dumnezeu, sub raportul numărului, este unic, dar unic nu în sensul de un exemplar. Am vorbit și la ședința trecută de seminar ceva în legătură cu numărul. Un obiect este unic, în termeni obișnuiți, atunci când el se poate raporta la clasa unu, adică este unic atunci când ar cădea în sfera conceptului unu. Unic este, spre exemplu, din acest punct de vedere, ceasornicul pe care-l avem în față, pentru că corespunde clasei numărului unu și unic mai este, în

afară de aceasta, pentru că nu poate să mai fie un alt obiect, exact la fel, așa cum este acesta. Unic deci, întâi, pentru că corespunde clasei unu, și unic în al doilea rând, sub raportul identității. Dar Dumnezeu nu este unic în acest fel, nu poate să fie unic în acest fel, pentru că el este peste orice număr, el este infinit, el este absolut. Numărul material nu poate să fie aplicat divinității, el este nemăsurabil, adică, mai exact, este nenumărabil și, în cazul acesta, unicitatea lui Dumnezeu nu corespunde numărului unu, ci este pur și simplu unicitate. Dumnezeu este singurul obiect — dacă voiți să-i zicem așa — al cărui concept corespuzător este unul și același lucru cu obiectul. Nu este deosebire, în această privință, între concept și obiect. Obiect și concept sunt unul și același lucru în Dumnezeu. Nu există un concept, este un singur obiect și totuși există un concept al lui Dumnezeu, care este unul singur. Desigur, ceea ce spun acum pare cam neclar, dar toate acestea nu sunt decât încercări de transpunere într-un alt plan. Când spun: „unicitatea lui Dumnezeu", nu spun, prin urmare, măsurabilitatea sau racordarea lui Dumnezeu la unitate, ci spun pur și simplu ceva în afară de concepția unicității; unic și unicitate, cuvinte obișnuite, sunt cu totul altceva. El nu poate să fie numărabil și totuși îi zicem unic; sau, mai exact, noi îi zicem unic, dar cu rezerva că totuși noi știm că el nu poate să fie numărabil, sub raportul numărului. Sub raportul timpului, Dumnezeu este etern. Dar eternitatea aceasta a lui Dumnezeu, iarăși nu înseamnă eternitate în toate timpurile — aceasta se zice altfel, propriu-zis se zice, sempitern. Eternitatea lui Dumnezeu este deasupra timpului, ea nu se măsoară pe timp, ea oarecum condiționează timpul, în măsura în care condiționează orice, evident, conform determinărilor primare. Eternitatea lui Dumnezeu înseamnă capacitatea lui de a umple orice timp, de a fi în orice timp, de a face așa ca să nu existe nici un timp fără Dumnezeu. Existența veșnică, ziceam, sau existența sempiternă a unui obiect oarecare, înseamnă pur și simplu persistența lui în caracterul timpului, pe câtă vreme existența eternă a lui Dumnezeu înseamnă umplerea întregului timp, fiind totuși deasupra timpului, condiționând existența timpului.

Despre spațiu, sau în legătură cu spațiul, Dumnezeu este aci și pretutindeni. Proprietatea lui, în legătură cu spațiul, este ubicuitatea. Aceasta este pur și simplu o absurditate din punct de vedere fizic, căci un anumit obiect nu poate să fie, într-un anumit moment, decât într-un anumit loc, nu poate să fie în același timp în două locuri, și cu atât mai puțin pretutindeni. Dacă Dumnezeu este ubicuu, dacă el este

pretutindeni în același timp, aceasta însemnează că el este supraspațial, că este pretutindeni, adică el umple toată realitatea.

În sfârșit, Dumnezeu, în raport cu mărimea, este nemăsurabil. Probabil că, în afară de spiritualitate, această nenumărabilitate, această eternitate, această ubicuitate și această nemăsurabilitate a lui Dumnezeu sună cam ciudat. Am încercat, însă, la începutul lecțiunii trecute, să arăt că aceste caractere ale divinității sunt acordate veșnic în expresiunea religioasă, toate imnurile către Dumnezeu, în toate religiunile din lume, întrebuințează aceste cuvinte. Sunt ele cuvinte lipsite de sens? Atunci, evident că avem soluțiunea că toată viața religioasă este o viață anormală și că toți oamenii religioși sunt nebuni. Au ele o valoare anumită? Atunci, evident că sunt în alt plan de realitate, că, adică, cuvintele acestea indică anumite structuri și anumite stări care nu sunt în planul nostru, ci în alt plan de realitate. De aci, și aceste explicațiuni ale omului, care, sub raportul logic, sunt hotărât absurde. Ubicuitate, eternitate, deasupra timpului, nenumărabilitate, evident, sunt vorbe degeaba din punct de vedere al științei și al logicei, nu însă și din punct de vedere al științei religioase.

4. Existența lui Dumnezeu în lume. Imanența

În legătură cu acestea, ce însemnează *immanetia Dei in mundo*? Ce însemnează existența Lui Dumnezeu în lume? Tocmai ceea ce vă spuneam, că Dumnezeu este pretutindeni și totdeauna în univers.

Mentalitatea aproximativ științifică — absolut necesară pentru construirea panteismului — a dat o explicațiune mai acceptabilă, sub raportul logic, acestei imanențe a lui Dumnezeu. Zice: da, evident, Dumnezeu este imanent în univers, pentru simplul motiv că Dumnezeu și universul sunt unul și același lucru; adică, universul, considerat în totalitatea lui, ca un tot organic, este unul și același lucru cu Dumnezeu.

Nu voi analiza acum dificultatea în care cade soluțiunea aceasta a panteismului, a problemei teologice; dar, fapt — care este fundamental pentru experiența religioasă — este, totuși, că noi simțim că în experiența religioasă este dat un Dumnezeu transcendent iar actul religios presupune — după cum am arătat acum câteva lecțiuni — acest obiect al divinității, deosebit de subiect. Prin urmare, dacă există o experiență religioasă care postulează sau, mai bine zis, care trăiește transcendent divinitate, și dacă totuși această experiență religioasă vorbește de această *immanentia Dei in*

mundo, atunci aceasta nu este afirmarea panteismului, a identității lui Dumnezeu cu lumea, ci pur și simplu, așa cum explicam adineauri, este umplerea lumii de către Dumnezeu.

5. Caracterul nedeterminat al atributelor și mecanismul determinărilor

Determinări de acestea secundare, sau atribuiri secundare ale divinității, mai sunt o mulțime. Vă pomeneam de atottrăirea lui Dumnezeu, de iubirea veșnică a lui Dumnezeu, de autoputernicia lui Dumnezeu ețetera. O enumerare a tuturor acestor atribute, a acestor determinări secundare, nu este posibilă. Nu este posibilă, mai întâi, pentru că ele nu se pot deduce logic unele din altele și nici nu formează un sistem logic. Și nu este posibilă, în al doilea rând, pentru că numărul lor este infinit, și chiar dacă am totaliza toată expresiunea religioasă a omenirii de până acum, scrisă și nescrisă — ceea ce ar fi imposibil —, chiar dacă am căuta să precizăm toată această determinare, încă nu am putea spune că acestea sunt, pentru simplul motiv că experiența religioasă are posibilități infinite și nu putem să spunem că dacă nu a fost una determinată până acum nu va putea să fie mâine. Prin urmare, cred că, sub raportul sistemului, al metodei, este absolut indiferent pentru d-voastră dacă voi enumera cinci asemenea atribute, sau dacă voi enumera cinci sute. Principalul a fost pentru mine să vă dau o idee sumară de felul acestor determinări și de mecanismul determinărilor.

În legătură cu acest mecanism, aș avea să mai adaug o singură observațiune: vă spuneam că spiritualitatea este atribuită lui Dumnezeu; prin urmare, este un fel de atribuire, voinței supreme, a unei calități proprii, a noastră. De îndată ce determinările acestea au dobândit, spuneam, ceva din noi înșine, și din experiența noastră logică, este evident că se pleacă totdeauna de la mărginit spre nemărginit. Ceea ce caracterizează, ceea ce deosebește atributele lui Dumnezeu de atributele noastre sau de celelalte atribute ale realității sensibile este o diferență imponderabilă. Procesul prin care se face atribuirea aceasta, ați văzut, în rezumat, este ceea ce numește matematica un fel de a trece la limită; adică, eu lărgesc un atribut până la limitele, până la marginile lui posibile. De exemplu, bun, bunătate, are atâtea grade. Asemenea, spre exemplu, puterea. Atribui bunătății gradul infinit, atribui puterii gradul infinit, și atunci evident că avem atribute ale divinității.

Dar gradele acestea infinite nu au ceva precis și oricât s-a încercat

matematica în timpul din urmă, și acum vreo 15-20 de ani, să introducă cantitatea aceasta de infinit actual, nu a izbutit să-l transforme într-un concept care să poată să fie înțeles, ci el a rămas numai un semn. Infinitul rămâne întotdeauna o tendință, o limită, ceva către care se tinde întotdeauna.

În domeniul vieții religioase, calitatea aceasta sau gradul acesta de infinit, al fiecărui atribut în parte, nu înseamnă propriu-zis infinitul matematic, ci înseamnă pur și simplu suprimarea analogiei. Adică: eu sunt bun și Dumnezeu este bun, dar Dumnezeu este infinit mai bun decât mine. Numai ca intensitate? Probabil că nu. Și calitativ, infinit mai bun decât mine. Vasăzică, atributul de infinit nu mai reprezintă, deși procesul este tocmai prin trecere la limită, procesul de trecere la limită din domeniul obișnuit al logicei. Calitățile lui Dumnezeu sunt infinite, înseamnă, ceea ce-mi atribui eu mie, sau ceea ce descopăr eu în mine, și în realitatea sensibilă, trebuie să fie cuprins în Dumnezeu; numai că este cuprins în Dumnezeu într-un alt fel, într-un fel pe care nu-l pot determina, dar pe care totuși trebuie să-l numesc într-un chip sau altul, și atunci îi zic infinit. Dumnezeu este infinit mai bun decât mine, bunătatea lui este diferită de a mea, nu numai sub raportul gradului, al infinității, ci pur și simplu absolutul deosebit, după cum eu, omul, sunt absolut deosebit de Dumnezeu.

Vasăzică, procesul acesta de trecere la limită, pe care l-am mai pomenit o dată, nu este valabil în viața aceasta religioasă pur și simplu, așa cum este valabil — hai să zicem — în matematică, ci capătă aci și el, ca și toate celelalte funcțiuni ale noastre, ca celelalte procese, o funcțiune de analogie.

6. Concluzie generală cu privire la viața religioasă

Cam acestea erau lucrurile pe care, în genere, aveam să vi le spun în legătură cu viața religioasă și în legătură cu sistematizarea, în tot schimbătoare, a considerațiunilor asupra vieții religioase. Evident că toate aceste considerațiuni ale mele, toate expunerile mele, au avut un caracter foarte puțin istoric. Adică, m-am preocupat foarte puțin în fața d-voastră și în chip expres de ceea ce cred ceilalți oameni, de ceea ce cred filosofii despre lucrurile asupra cărora am avut onoarea să mă întrețin cu d-voastră.

Totuși, pentru că suntem la Universitate și pentru că mentalitatea științifică, oricât am trece noi în domeniul vieții religioase, este un component peste care nu se poate trece, aș vrea ca în ora următoare

să vă caracterizez, în câteva linii, punctele de vedere care au predominat în expunerea mea, în comparație cu punctele de vedere ale filosofilor care s-au ocupat de lucrurile acestea.

Aș voi să fac, în lecțiunea viitoare, ca încheiere, un fel de scurt istoric al filosofiei religiunii, în veacul al XIX-lea mai cu seamă.

[15a]↑ În textul litografiat: „Viasbroc Admirabilul“. Jan van Ruysbroeck (n. la Ruysbroeck, 1293 — m. la o mănăstire în apropiere de Bruxelles, 1381), mistic flamand. Ediții: Omera omnia (Koln, 1552), Opera (1706), Werke (1848), Werke (6 vol., 1858-1869), Werke (4 vol., 1944-1948).

XVI. Schiță istorică a filosofiei religiei

[15 mai 1925]

1. Catalogare a curentelor și a pozițiilor
2. Câteva încercări sporadice (engleze, franceze, italiene)
3. Germania — țara de origine și patria înfloritoare a filosofei religiei
4. Privire generală asupra pozițiilor istorice
5. Tipuri logic-obiective ale religiei contemporane: protestantismul, catolicismul și ortodoxia

---

1. Catalogare a curentelor și a pozițiilor

Vom face în prelegerea de azi un fel de schiță istorică, în care să înfățișez deosebitele curente din filosofia religiei, așa cum s-au prezentat ele, și să clasez în cadrul acestei schițe punctul de vedere pe care l-am urmat în prelegerile pe care le-am făcut anul acesta.

Să precizăm de la început că schița aceasta nu se raportează propriu-zis la religie și nici la filosofia religiei, așa cum întâmplător a fost făcută de un gânditor sau de altul, ci este vorba de o înfățișare a diferitelor curente și poziții în cadrul disciplinei filosofiei religiei, în cazul în care discipline de acestea sunt înfățișate în chip conștient ca discipline închegate și de sine stătătoare. Vasăzică, nu este vorba de gândirea filosofică religioasă a omenirii, care formează o problemă distinctă, ci este vorba pur și simplu de o catalogare a sistemelor de filosofie a religiei apărute în gândirea omenească însăși, adică lucrări tipărite și titluri de cărți tipărite.

2. Câteva încercări sporadice (engleze, franceze, italiene)

Trebuie să mărturisesc că asemenea încercări de filosofie a religiei nu datează de prea multă vreme; numai către sfârșitul veacului al XVIII-lea au început să se codifice, și anume în filosofia kantiană. Vasăzică, Germania este țara de origine a acestei discipline. Și, nu numai atât Germania este chiar și punctul unde a înflorit și s-a dezvoltat disciplina aceasta în tot decursul veacului al XIX-lea și până astăzi, încercările celorlalte țări de a face filosofie a religiei sunt mai mult sporadice, nu sistematice. Se găsesc câteva încercări la englezi și la francezi și, la începutul veacului al XX-lea, foarte interesante, deși încă nu destul de închegate, în Italia.

În ceea ce privește însă bibliografia engleză a chestiunii, mie mi se pare că problema este tratată dintr-un punct de vedere cu mult

prea exterior; nu este deocamdată vorba în lucrările englezilor de un sistem al preocupărilor filosofico-religioase; nu este mai ales vorba de lucrări cu caracter, aș zice, statistic, lucrări care deocamdată să sistematizeze, nu faptele de gândire asupra religiei, ci faptele religioase însele. Vasăzică, bibliografia engleză a chestiunii cuprinde mai ales un fel de inventar al actelor religioase și, prin urmare, poate să iasă afară din preocupările noastre de astăzi.

În ceea ce privește bibliografia franceză, ea se poate împărți cam în două: este o literatură filosofico-religioasă, care nu este decât o interpretare dogmatică; adică, nu tinde la constituirea unei discipline speciale, separate, ci este un fel de apologetică, un fel de descriere pe calea filosofiei a punctului de vedere religios al diferitelor confesiuni care existau. Așa, am pune de o parte lucrarea lui Sabatier, care este teoretician al protestantismului francez, de altă parte lucrările așa-numitei școli neotomiste franceze, în care cei mai însemnați reprezentanți ar fi Blondel și Maritain.

Vasăzică, este grupa de filosofie a religiei de o parte; cealaltă grupă este rezumată în opera filosofico-religioasă a lui Durkheim. N-are legătură directă cu preocupările noastre, pentru că este o încercare sprijinită pe o metodă pozitivistă; este, ca și școala engleză, mai mult un fel de a urmări faptele religioase însele în diversitatea lor și a le studia nu în esența lor, ci în manifestarea lor. Prin urmare, în adevăr, școala aceasta sociologică a lui Durkheim, atunci când atinge probleme religioase, ține mai ales la obiectivarea actului religios. Ea urmărește foarte de aproape, de pildă, problemele cultului, problemele de superstiție religioasă, întru cât ar fi în stare să trădeze un fond religios, dar nu tinde să facă o teorie a religiei plecând de la o analiză a actului religios.

Rămâne școala italiană, pe care o numim așa mai mult ca un concept geografic decât ca unul filosofic sau logic; școala italiană, care este foarte interesantă prin manifestările ei foarte vioaie, cu foarte multe preocupări, dar care nu ajunge propriu-zis la o cristalizare și la o sistematizare a unui punct de vedere. Chiar în Italia, preocupări de acestea, de filosofie a religiei, se grefează și ele pe anumite interese, nu filosofice, ci religioase, cum ar fi cazul baptiștilor din Roma, care întreprinseseră o foarte interesantă mișcare religioasă.

3. Germania — țara de origine și patria înfloritoare a filosofei religiei

Rămâne, prin urmare, vrând sau nevrând, ca domeniu special al preocupărilor filosofico-religioase, Germania.

Pentru ușurarea d-voastră, mai mult, adică pentru a nu ieși prea tare din cadrul în care priviți d-voastră, de obicei, evenimentele filosofice decât pentru înfățișarea realității, o să spun și eu ca toată lumea că filosofia religiei sau filosofia religiunii începe în Germania, cu Kant.

D-voastră știți din alte studii, de la alte științe filosofice, ce a fost în fapt și cum se împacă, în tot, personalitatea aceasta a spiritului kantian cu toată activitatea. D-voastră știți, prin urmare, că se găsește în filosofia kantiană și un sistem de filosofie a religiei. Evident, nu se găsește el tocmai unde-l caută lumea, adică nu se găsește în cartea cunoscută, Critica rațiunii pure, ci opera lui de religiune se găsește răspândită în toate cele trei Critice ale lui. Ce spune, în definitiv, Kant?

Poziția lui este netă. El spune că omul ia cunoștință despre divinitate, cunoaște, cu alte cuvinte, pe Dumnezeu, prin credință. Vasăzică, există un domeniu specific al faptelor religioase, al faptului religios, a cărui cunoaștere nu este numaidecât la-ndemâna rațiunii pure. Ar fi un instrument special de cunoaștere, care se numește credință, și care credință dă omului posibilitatea de a cunoaște divinitatea. Acesta este primul element. Al doilea, că, totuși, această credință este în cadrul cunoștinței umane și în cadrul rațiunii umane (el întrebuințează chiar cuvântul „rațiune“) și că, ceva mai mult, religiunea, ca ceva constituit, adică atunci când se formulează, când se încheagă, când devine unitate organică de sine stătătoare, religia aceasta nu poate depăși limitele rațiunii pure.

Vasăzică, este o specificitate, este pe de o parte, o recunoaștere a specificității vieții religioase, dar este, pe de altă parte, o îngropare a vieții acesteia religioase în cadrul rațiunii. Veți vedea către sfârșitul acestei lecțiuni ce semnificație are aceasta.

Kant, prin pozițiunea aceasta pe care a pus-o, a îngăduit o mulțime de speculații. Unele dintre acestea au fost trase chiar de el, altele, de urmașii lui. Problema este în adevăr pusă la Kant în toată forma ei și de aceea nu m-am jenat nici eu să spun că, în adevăr, gândirea filosofico-religioasă începe cu Kant.

Dacă în adevăr Kant este el figura centrală în toată filosofia religioasă germană, aceasta are neapărat nevoie de cercetare. Dar, termenii generali ai problemei sunt puși în Kant cu destulă preciziune; numai că el, introducând oarecum viața religioasă în

domeniul rațiunii, face să înceteze propriu-zis autonomia vieții acesteia religioase și el însuși, în încheierile mai depărtate pe care le trage, plecând de la această bază, care este în fapt numai o teoretizare a lutheranismului, a protestantismului german, plecând de la aceasta, poate ajunge la un fel de identificare a religiunii cu morala, adică la atribuirea acelorași scopuri moralei și religiunii, nesubordonând pe una celeilalte, și lăsând pe una să treacă cu totul în cealaltă.

Vasăzică, pozițiunea kantiană a îngăduit, chiar în cadrul kantianismului — deși începe prin afirmarea specificității și a autonomiei vieții religioase —, a sfârșit prin a face să meargă și să contopească religiunea și morala, adică viața religioasă și viața practică,[16a] cum îi zicea el.

Cele două laturi ale problemei puse de Kant desemnează două curente în speculațiunea postkantiană.

Curentul care face să cadă accentul fundamental pe viața practică se continuă prin Fichte și Schelling, care pleacă de la regulile faptului moral și, printr-o speculațiune mai degrabă mistică decât rațională, filosofică, cum ar avea ei pretențiunea, să fi ajuns la o pozițiune oarecum exterioară, logică, obiectivă, care se poate caracteriza în istoria filosofiei prin denumirea aceasta de mistică a faptei. Adică, rădăcinile faptei, care singure sunt în conștiința umană, ajung să fie identificate cu un fel de origine divină. Adică, omul nu ar face, în toată viața lui morală care conduce activitatea lui practică, decât să reproducă într-un fel oarecare întinderea divinității. Deci, rădăcinile vieții practice sunt în divinitate. Aceasta este teza generală a lui Fichte și Schelling. Acei care ați citit celebra Atheismusstreit[16b] știți că, la un moment dat, Fichte a și fost dat afară de la Universitate pentru ateism.

Latura cealaltă a problemei, adică afirmarea unui caracter de sine stătător, afirmarea autonomiei vieții religioase este reluată de un urmaș al lui Kant, de Fries.[16c] Acesta pune originea vieții religioase nu în rațiune, ci în sentiment.

Un urmaș al lui Fries, și anume, van Calker[16d] (un olandez), urmează teoria aceasta a lui mai departe, transformând ceea ce era Glauben, adică ceea ce era credință la Kant și ceea ce era Gefühl la Fries, adică ce era la acesta din urmă sentiment, într-un proces specific care ar fi un fel de întrepătrundere mistică redată printr-un cuvânt înrudit logicește cu Ahndung. Ahnen însemnează a simți, a bănui, nu a vedea sau a pricepe.

Dar, folosind acest cuvânt, Ahndung sau Gefühl, școala aceasta a lui Fries nu este propriu-zis o școală fundamental deosebită de cea kantiană, pentru că simțul acesta trăiește tot în cadrul conștiinței raționale umane și este și el pasibil de a fi aparent în anumite formule intelectualiste.

Vă spuneam și altă dată că în adevăr Kant este un filosof intelectualist, cu toate cele trei Critici ale lui; este un filosof cu cele mai bune tradiții carteziene, tocmai pentru că el pretinde că toată viața noastră spirituală este, la urma urmelor, pasibilă de a fi fixată, aparentă în anumite formule ale rațiunii.

În legătură cu Fries trebuie să mai băgăm pe Otto, și în legătură cu Fichte și cu Schelling, procedând de la Kant, pe Simmel și pe Natorp, care ajung la aceleași concluziuni oarecum intelectualiste.

Pentru aceștia doi din urmă este o mică distincțiune care trebuie stabilită, și anume: Kant zicea că există o viață rațională și o viață alături de cea rațională, dar reducea aceste două vieți, le punea sub clopotul de sticlă, sub egida aceleiași acțiuni, a aceleiași puteri. Și, atunci, vedeți ce se întâmplă când ai două căi deosebite care, totuși, au ceva comun: este aproape de mintea omului discutarea posibilității dacă nu cumva aceste două căi sau se reduc una la alta, sau este una dintre ele singura valabilă.

Spiritul omenesc are totdeauna această necesitate de simplificare.

Deci, în fața celor două grupe de fapte, filosofii posteriori s-au gândit dacă nu cumva una se poate reduce la cealaltă; în adevăr, Simmel și Natorp sunt de părerea aceasta, că propriu-zis religia nu face decât să fie un fel de construcție rațională care nu lucrează, însă, cu fapte precise de observație și nu lucrează cu fapte raționale, ci pur și simplu cu un fel de vize, cu un fel de aluziuni ale umanității. Aceasta este poziția lui Natorp și a lui Simmel, care nu este, în fapt, decât o continuare a unui punct de vedere al lui Herder.

În afară de direcția aceasta, tot pornind de la Kant, s-a desfășurat o nouă filosofie a religiei, care este cea hegeliană. Hegel[16e] consideră religia ca un fel de, nu pregătire, ci ca un fel de fază premergătoare a filosofiei. Pentru el, a fi filosof înseamnă a avea o activitate spirituală prin excelență. Ea este stăpânită de toate legile rațiunii; în filosofie propriu-zis însemnează ideea care ia cunoștința în ea însăși, deci pentru el filosofia este activitatea spirituală prin excelență. Ea este stăpânită de toate legile rațiunii. Filosofie propriu-zis însemnează ideea care ia cunoștință de ea însăși, deci ultima treaptă posibilă de dezvoltare spirituală, iar religia n-ar fi decât un fel

de anticameră a filosofiei acesteia, o treaptă pe care spiritul omenesc, logosul cel absolut, spiritul uman în genere, trebuie să treacă pentru ca să ajungă la filosofie. Cu alte cuvinte, în esență, filosofia și religia trebuie să fie unul și același lucru, sunt amândouă tot metafizică, numai că metafizica aceasta în formă religioasă reprezintă o treaptă inferioară. Și aci, un fel de ironie a istoriei, se înnoadă imediat propoziția lui Schopenhauer în istoria filosofiei, care spune că religia nu este decât un fel de metafizică pentru proști. Schopenhauer spune că este metafizică pentru oameni care nu înțeleg metafizica propriu-zisă, sau, cum zice Hegel, mentalitățile care n-au ajuns încă să facă metafizică propriu-zisă, în cadrul și după metodele filosofiei.

Cu această ramificare a problematicei filosofiei religiei epuizăm aproximativ veacul al XIX-lea. Îl epuizăm însă numai sistematic, nu și de fapt, pentru că încă nu am spus nimic despre Schleiermacher.[16f] El este cea mai importantă figură și, am putea spune, fondatorul filosofiei religiei.

Evident că și el se leagă de Kant. Se leagă întru atât întrucât Kant și Schleiermacher sunt oarecum reprezentanții, cristalizatorii, formulatorii unei filosofii a religiei în legătură cu structura spirituală a protestantismului. Altfel, Schleiermacher este o figură cu mult prea de sine stătătoare, pentru ca să nu avem nevoie de antecedentul istoric pe care îl numim existența lui Kant. Schleiermacher afirmă, cu o preciziune fără de pereche până la el, independența, autonomia vieții religioase. Există, prin urmare, o grupă de fapte spirituale omenești care nu se poate deduce din alte fapte, a căror natură — zice el — este oarecum asemănătoare cu aceea a simțurilor și în care rezultatele ei pot să ajungă la o formulare rațională, la o formulare adică în funcție de reprezentare. Acum, evident, și Fries a făcut aceeași afirmațiune; adică, și Fries a spus că simțul este la baza actului religios, la baza legii religioase, numai că simțul acesta al lui Fries — și aceasta se vede la urmașul lui, Otto — este tot ceva în cadrul rațiunii. De aceea și Otto, care precizează punctul de vedere al lui Fries, a spus lucrurile cam încurcat și nu destul de sistematic. Otto este un raționalist pur. El zice: sunt urmașul lui Fries, fac parte din acea *Friesische Schule,* însă am legătură prin Fries cu Kant și cu toți raționaliștii din filosofia germană. Pe câtă vreme Schleiermacher zicea: simțul este la baza vieții religioase, dar simțul acesta este în afară de conștiința rațională. Aici stă importanța cea mare a lui Schleiermacher, în afirmarea autonomă, necondiționată a vieții religioase față de întreaga viață logico-obiectiv-spirituală a omului în

genere.

În afară de Fries am mai putea să amintim figura importantă a lui Ritschl. El este mai mult teolog și s-a păstrat mai mult în cadrul teologic.

În legătură cu filosofia religiei urmează teoria pe care v-am înfățișat-o odată aci, anume teoria valorificării. Ritschl este — hai să zicem — inventatorul, descoperitorul realității spirituale, judecată pe care a absolvit-o pe urmă așa-numita școală de la Baden. Prin urmare, peste Ritschl putem să trecem foarte ușor.

4. Privire generală asupra pozițiilor istorice

Dacă băgăm de seamă, în toate lucrurile pe care vi le-am expus până acum sunt două elemente puse față în față, elemente pe care le-a înfățișat și Kant: în primul rând, conținutul vieții religioase, și, în al doilea rând, expresiunea sau formularea vieții acesteia religioase.

Toate punctele de vedere pe care vi le-am schițat până acum se pot rezuma în următoarele cuvinte: există o viață religioasă deosebită de viața noastră logic-obiectivă. Adică, există o viață religioasă care se sprijină pe altceva în structura ei intimă decât pe cunoașterea logică. Dar rezultatul acestei vieți religioase, adică rezultatele acestei cunoașteri sunt, toate, pasibile de a fi redate în formule obișnuite, logice, în care să intre elementul reprezentării.

5. Tipuri logic-obiective ale religiei contemporane: protestantismul, catolicismul și ortodoxia

Vasăzică, toată viața noastră religioasă se poate formula în funcțiune de reprezentare de natură diferită cu viața logic-obiectivă. Această viață religioasă intră în tiparurile logic-obiective.

Aceasta, în fond, nu este decât enunțarea protestantismului, direct în felul cum se prezintă; adică, în dogmatica lui — aș zice — ar trebui să punem accentul fundamental pe elementul rațional.

Dacă însă mergem la izvor, adică la Luther, ar trebui atunci să facem ca accentul fundamental să cadă pe elementul acesta extrarațional.

Este foarte ciudat cum un cunoscut al meu, crescut în școala catolică, la iezuiți, la Viena, doctor de la nu știu câte facultăți teologice și filosofice, a părăsit catolicismul și a trecut la protestantism. La întrebarea mea, cum explică el această trecere, ce înțelege prin această schimbare, mi-a răspuns: Luther reînviază pe Augustin. Bietul om, îi știa și pe Luther, și pe Augustin, din cărți, nu din realitatea lumească, nici din viața bisericească. Organizarea și

realizarea lui Augustin înseamnă biserica aceasta catolică, sprijinită pe conceptul de tradițiune, de teorie, iar cealaltă înseamnă protestantism sprijinit pe rațiunea propriu-zisă, pe făurirea tuturor lucrurilor, pe înlăturarea misterelor, pe sprijinirea tuturor întâmplărilor.

Vasăzică, este drept că există în Luther acest grup de fapte de natură extrarațională, pe care l-am subliniat și care am arătat unde a ajuns, care însă, totuși, nu este caracteristic pentru protestantism.

Dar, în afară de protestantism, mai există în Europa confesiunea catolică și cea ortodoxă. În confesiunea catolică, iată cum se dozează cele două momente kantiene. Eu zic: Dumnezeu se poate cunoaște rațional, existența lui se poate deduce rațional. Sfântul Toma d'Aquino nu are decât să asculte de ce spune biserica pentru ca să meargă pe calea mântuirii. Vasăzică, biserica stabilește dogmele, pe cale rațională, și credinciosul se supune dogmelor acestora nu în virtutea rațiunii, ci în virtutea conceptului de teoretizare.

Vasăzică, acolo unde protestantismul zicea: există viață de sine stătătoare, viață extrarațională, care în viața religioasă catolică organizează biserica (întrucât această mistică se găsește și în catolicism), aci se zice: nu, există o viață religioasă, care este perfect în cadrul rațiunii. În privința părții a doua, unde și la protestantism această viață religioasă se poate formula în termeni de reprezentare, aci se zice: această viață religioasă este codificată în dogme, care, fiind imuabile, nu sunt pasibile de control. Deci, ele se impun.

Punctul acesta de vedere, al treilea, este cel al Bisericii Ortodoxe, cum zic eu și cum cred și eu, de fapt. Există o viață religioasă de sine stătătoare, care nu are nimic comun cu viața noastră rațională, logic-obiectivă. Conștiința pe care noi, pe alte căi decât cele raționale, o aducem din această viață religioasă, nu este pasibilă de interpretare în funcțiune de reprezentare, ci este pasibilă de reducere prin analogie la reprezentările domeniului logic-obiectiv. Adică, noi cunoaștem pe Dumnezeu în viața religioasă, dar atribuim lui Dumnezeu, pe care noi în viața aceasta religioasă îl credem divinitate, calitățile pe care le-am văzut. Și atributele acestea nu sunt reprezentarea limbajului logic obișnuit, ci este un limbaj, nu simbolic — aceasta ar fi altceva —, ci este un limbaj prin analogie.

Acesta este punctul de vedere pe care l-am urmat eu și în expunerea făcută acum câțiva ani și deosebirea între acest punct de vedere și toată istoria filosofiei religiei, așa cum am expus-o în câteva linii, în ora de față.

Cu aceste considerațiuni, am încheiat cursul pe care mi-am propus a-l face cu d-voastră în acest an.

[16a]↑ Immanuel Kant, Critica rațiunii practice, partea I, cartea a doua, cap II, paragr. V, Existența lui Dumnezeu ca postulat al rațiunii pure practice. București, Ed. Institutului Social Român, 1934, p. 111-118. (Altă trad., 1972.)

[16b]↑ Iată cum prezintă un istoric al filosofiei împrejurările profesoratului de la Jena al lui Fichte: „Cinci ani a activat, ca cel mai strălucit profesor din Jena, ținând cursuri, serii de conferințe publice și tipărind lucrările fundamentale ale sistemului său. […] De altfel, circulau zvonuri despre convingerile sale jacobine și ateiste. (E drept că scrisese câteva broșuri anonime, apologii ale libertății politice și ale revoluției franceze.) Catastrofa izbucnește în 1798, prin faimoasa «Polemică în jurul ateismului» (*Atheismusstreft*). Fichte publicase în revista sa filosofică studiul elevului său Forberg. Nefiind de acord cu opiniile acestuia, îl prefață prin Despre temeiul credinței noastre într-o providență după. Fichte, punând la începutul filosofiei Eul, putea să dea celor neinițiați impresia că propovăduiește egoismul și ateismul. Formulările ficționaliste ale lui Forberg (care este revendicat de Vaihinger) și cele obscure ale lui Fichte au provocat un pamflet, prin care părintele unui student reclamă principelui de. pe acest stricător de tineri, (încă unul cu destinul socratic!). Autoritățile, îndeosebi Goethe, au căutat să înăbușe scandalul, dar Fichte se purtă atât de dârz și revendicativ, încât fu demis". (E. Cervenca, Johann Gorlieb Fichte, în vol. colectiv Istoria filozofiei moderne, vol. II. București, Ins. de Arte Grafice „Tiparul universitar", 1938, p. 225-226.)

[16c]↑ Jakob Friedrich Fries (1773 — 1843). Filosof german. Studii la Lepzig și Jena. Abilitat în 1801; profesor la Heidelberg (din 1805), Jena (din 1816) Lucrări: Julius Und Evagoras (2 vol., 1811-1812), Entwurf eines Systems del theoretischen Physik (1813), Handbuch der praktischen Philosophie. I. Ethik, oder die Lehren der Lebensweisheit. II. Religionsphilosophie (1818, 1832), Mathematische Naturphilosophie (1822), Lehrbuch der Naturlehre. I. Experimentalphysik (1826), Geschichte der Philosophie (2 vol., 1837, 1840), Handbuch der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik.

[16d]↑ În textul litografiat „Fepler", ceea ce ar indica poate pe E. F. Apelt (1815-1851), discipolul favorit al lui Fries. Alexandru Surdu identifică însă pe elevul lui Fries la care face trimitere Nae Ionescu în

persoana lui Friedrich van Calker (1790-1870), fost profesor la Bonn. Lucrări: Urgesetzlehre des Wahren Guten und Schönen (1820), Denklehre oder Logik und Dialektik (1822).

[16e]↑ G. W. Fr. Hegel, Prelegeri de filozofie a religiei, p. 529.

[16f]↑ Friedrich Scheleirmacher (1768-1834), teolog și filosof german. Studii de teologie. Predicator, profesor la Universitatea din Halle (din 1806), cea din Berlin; secretar al Academiei de Științe (din 1814). Preocupări de filosofie a religiei și eticä. Lucrări: Über die Religion : reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. (1799, ed. IV, 1831; ediții R. Otto, a V-a, 1926), Monologen (1800), Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (2 vol., 1821-1822; ed. a Il-a, 1830-1831; ed. anastatică, 1919, ș.a. ed.), Sämmtliche Werke (33 vol., 1835-1864), Grundriss der Philosophischen Ethik (1841; altă ed., 1911), Christliche Sittenlehre (2 vol., 1891), brief (1901), Ästhetik (1931), Dialektik (1942) ș. a. A tradus din Platon numeroase dialoguri: Apologia, Kriton, Gorgias, Laches, Phaidros, Phädon, Protagoras s. a. Despre, vezi: Günter Scholtz, Schleiermachers Musikphilosophie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, [1981], 171 p.

About this digital edition